الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
Faculté des sciences humaines et des sciences islamiques
جامعة وهران 1 Université d'Oran 1 أحمد بن بلة

قسم العلوم الإسلامية

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية
تخصص: الفقه و أصوله
الموسومة بـ

مظاهر التجديد الفقهي
عند القاضي أبي بكر ابن العربي

إعداد الطالب:
عبد القادر سلطاني

إشراف الأستاذ الدكتور:
لخضر لخضاري

أعضاء لجنة المناقشة :

أ. د. الهواري يوسي	جامعة وهران 1	رئيسا
أ. د. لخضر لخضاري	جامعة وهران 1	مشرفا ومقررا
أ. د. عقيلة حسين	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
أ. د. بوحمزة نور الدين	جامعة الجزائر 1	عضوا مناقشا
أ. د. عليان بوزيان	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د. حمزة العيدية	جامعة وهران 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهـــــــــداء

أهدي هذا العمل إلى وَالِـدَيَّ

وعائـــلتي

وإلى كلّ من أعانني عليه من قريب أو بعيد.

شكر وعرفان

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من أعانني على

هذا العمل

اعترافا مني بأثرهم فيه و على رأسهم الأستاذ

لخضر لخضاري

الذي أكرمنا بتواضعه و أفادنا بعلمه و سمته .

مقـــــــــدِّمة

تحديد موضوع البحث:

الحمد لله خالق الأشياء ومُحكِمها، ومُوجد البرايا ومُعدِمها، الذي لا يُؤدَّى شكرُ نعمة من نعمه إلا بنعمة منه، أحمده حمدا كما ينبغي لكرم وجهه وعزِّ جلاله، وأستعينه استعانة من لا حول ولا قوة إلا به، وأشهد أن لا إله إلا اللهُ وحده لا شريك له، وأنَّ محمَّدا عبدُه ورسوله، أما بعد،

فلقد عرَفت الأمة الإسلامية في تاريخها الطويل، أعلاما من الأئمة، جعلهم الله تعالى مصابيح، يهدون من ضلَّ إلى الطريق، ويصبرون على الأذى من كل فريق، يُحيُون بشريعة الله الموتى، ويبصِّرون بنور وحيه أهل العمى، أفنوا أعمارهم في تعلّم العلم، وتعليمه، والعمل به. فكم من تائه قد أمَّنُوه، وكم من جاهل قد علمُوه. سعوا إلى إحياء ما اندرس من العلوم، و تجديد ما بلي من الفهوم، في مجال من الشرع معلوم. ومن هؤلاء الثلة المباركة عَلَم مالكي مشهور، خلد ذكرَه تراثه العلميُّ على مدى الأزمنة والعصور، هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي، القاضي والفقيه والمفسر الذي بلغت شهرته الآفاق، وشُدَّت إلى اجتهاده واختياراته الأعناق. من أجل هذا كان الغرض من هذا العمل السعي إلى كشف مظاهر التجديد في فقهه، و تصرفاته من خلال مؤلفاته.

التعريف بمشكلة البحث :

إذا كان هذا العالم الكبير قد نزل هذه المنزلة العظيمة في الفقه الإسلامي، فهل كان في اجتهاداته، وآرائه، وتصرفاته كقاضٍ شيءٌ من التجديد؟ و مما يعد خادما هذا السؤال، مجموعة أسئلة تساعد على تفكيكه حتى تهون عملية الإجابة عليه، منها :

- ما هي الأشياء التي دفعت هذا العالم إلى التجديد في الفقه الإسلامي؟
- هل سعى ابن العربي إلى بعث مسيرة الاجتهاد، في فترة بدأ يظهر فيها التقليد؟
- هل اختصت تجديداته بالفقه، أم امتدت إلى أصوله، و ينابيعه التي لا يحيى الفقه بدونها، وهي أصول الفقه، ومقاصد الشريعة ؟

- ما هي جملة هذه التجديدات الفقهية؟ وهل اختصت بالفقه المذهبي أم تجاوزته إلى غيره؟
- هل سعى ابن العربي إلى التجديد في الجانب العلمي دون العملي؟ أم جمع بينها؟
- ما هي آثار محاولة التجديد في حياة ابن العربي الشخصية؟

أهمية البحث:

إن الكشف عن مظاهر التجديد الفقهي عند القاضي أبي بكر ابن العربي يكتسي أهمية بالغة، وذلك لما فيه من تجلية لدور علماء المغرب الإسلامي والأندلس في مواصلة مسيرة حفظ الشريعة الإسلامية، واستثمار أصولها في مسايرة حاجات الناس في كل عصر و مصر. و يمكن أن تظهر أهمية هذا البحث في النقاط التالية :

- إبراز مكانة ابن العربي من خلال تتبع آراءه الأصولية والفقهية والمقصدية، للاهتداء بها في مسيرة البحث العلمي.
- شحذ الهمم لظهور دراسات مشابهة كفيلة ببيان دور المغاربة في التجديد الفقهي، وإزالة الغبار عن سعيهم لخدمة الفقه بصفة عامة، والفقه المالكي بصفة خاصة.
- البحث عن مدى صواب آراء ابن العربي التي رآها، و معرفة رأي العلماء الآخرين فيها.
- بيان أسباب اعتبار ابن العربي واحدا من الأعيان المغاربة للمذهب الذين يرجع إليهم، ويعتمد قولهم، ويعتد به.
- البحث عن إمكانية الاستفادة من فكر ابن العربي في مواكبة المستجدات، والنوازل الفقهية في واقعنا المعاصر.

أسباب اختيار البحث :

من الأسباب الداعية إلى اختيار هذا البحث ما يلي :

- محاولة الاهتمام بأعلام المذهب السائد في البلد، خدمة للفقه الإسلامي، واعتناءً بعلومه، وإظهارًا للشريعة في ظل موجات التغريب، والتزييف، والطمس المتوارِدة على المجتمع .

- الاعتناء بمؤلفات المالكية الشارحة لنصوص الوحيين، المهتدية بفهم إمامها، قبل ظهور المختصرات.

- عملا بتوصيات الملتقى الوطني للفقه المالكي الذي كان يُعقد سنويا بولاية عين الدفلى، والداعية إلى إحياء التراث المالكي، وتشجيع التأليف في الفقه المالكي بما يلائم متطلبات الحياة المعاصرة وفق منهجية علميَّة تجمع بين عمق المحتوى، ووضوح الأسلوب، وقوة الدليل .

- الرغبة الشخصية في الاستفادة من مطالعة كتب ابن العربي، فآراؤه كثيراً ما تشد انتباه القارئ، وتعلق بذهنه أكثر من غيره، فغاية الاستفادة أشد من غاية الإفادة في البحث.

أهداف البحث :

إن الأهداف التي يرجى من البحث بلوغها هي :

- إظهار وتقريب جزء من اجتهادات ابن العربي الفقهية.
- الكشف عن مظاهر الملكة الفقهية لابن العربي من خلاله كتبه ومؤلفاته المتنوعة.
- معرفة الجانب الأصولي النظري عند ابن العربي في التمهيد للفروع الفقهية، ومدى اعتنائه بأصول المالكية.
- إبراز مدى اعتناء ابن العربي بمقاصد الشريعة، والكشف عن تصرفاته في توظيفها لتعضيد أقواله، واجتهاداته.

الدراسات السابقة :

قد يكون الموضوع الذي يطرقه البحث لم يسبق وأن جمعت مادته في بحث و دراسة مستقلة تُعْنى بمظاهر التجديد، إلا أنه قد وجدت دراسات أخرى قد عالجت جانبا من جوانب البحث، أو طرقت موضوعا ذا صلة بهذا البحث، ولو من وجه بعيد. والدراسات التي اهتمت بابن العربي و تراثه كثيرة، ومما تجدر الإشارة إليه ما يلي:

- ((**مقاصد الشريعة عند ابن العربي**)) لعبد العظيم مجيب ، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير ، بكلية الآداب بالدار البيضاء – جامعة الحسن الثاني- المغرب، لسنة 1992م.

- ((**أثر الإمام ابن العربي في الفقه المالكي**)) لنور الدين محمد ميساوي، وهي أطروحة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه والأصول من كلية الدراسات العليا، بالجامعة الأردنية لسنة 2006 م.

- ((**منهج ابن العربي المالكي في كتابه أحكام القرآن**)) لعبد المنعم حسن محمد مساعد، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الدراسات العليا، بكلية الدراسات العليا، بجامعة الخرطوم لسنة 2008م.

- ((**ترجيحات الإمام القاضي أبي بكر ابن العربي في كتابه أحكام القرآن**))، لعواطف أمين يوسف البساطي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، في كلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى لسنة 1427 هـ.

- ((**مصادر التفسير الفقهي عند ابن العربي في كتابه أحاكم القرآن**))، من إعداد محمد منصف القماطي، وهو بحث قدم استكمالا لمتطلبات شهادة الماجستير، بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب بجامعة الفاتح، بليبيا لسنة 2008 م.

- ((**التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيهما أحكام القرآن**)) لمنير يوسف، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير، بكلية العلوم الاجتماعية و الإسلامية – جامعة الحاج لخضر – باتنة لسنة 1430 هـ/ 2009 **م.**

- ((**القاضي أبو بكر ابن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي**))، للدكتور أحمد أمحرزي علوي من المغرب الأقصى. وهو كتاب مطبوع بدار ابن حزم سنة 1434 هـ/ 2013 م .

منهج البحث :

المنهج الذي سلكته في معالجة هذا الموضوع كان منهجا استقرائيا استنتاجيا باعتبارات:

- عملية تصفح غالب مؤلفات ابن العربي بمختلف فنونها، من أجل تتبع، وجمع، واستخراج آراء ابن العربي، وتصرفاته في عملية الاختيار الفقهي التي ارتضاها، والأدلة التي اعتمدها في ذلك، والمقارنة بينها في فقه ابن العربي نفسه من خلال كتبه، ثم عرض تلك الاختيارات على كتب المذاهب الأخرى المعتمدة لأجل المقارنة، ومعرفة وجهة ابن العربي في ذلك.

- القيام بعملية الاستنتاج من خلال تلك المقارنات بين آراء ابن العربي في كتبه، أو بين آرائه وآراء المذاهب الفقهية، عن طريق كشف أوجه الاستدلال، ومستندات الترجيح، ثم التعقيب على تلك الاختيار إذا ظهرت بارقة أمل تدفع إلى التنبيه.

- وأثناء هذا العمل حرص البحث على الاستئناس بكتب التاريخ والتراجم والسير، لمعرفة ظروف العصر المؤثرة في ابن العربي، أو المتأثِرَة به، للخروج برأي يحسن على ضوئه الحكم على حقيقة ذلك التأثير.

إجراءات البحث:

سلك هذا العمل مجموعة من الإجراءات، حاول السير عليها خلال جميع مباحثه، تفاديا للتَكرار، و بعدا عن الإثقال. ومن هذه الإجراءات ما يلي:

- عزو الآيات القرآنية عن طريق النسخ من المُصحف المسمى(مصور ورش الإلكتروني) ، أما عد الآيات فقد أخذ من المصحف الصادر مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، في طبعته الشريفة المباركة الثالثة لسنة 2012 م، مع ذكر السورة، ورقم الآية في صلب النص، تخفيفا على الهامش.

- تخريج الأحاديث الواردة في صلب النص من مصادرها الأصليَّة، مع التزام الطبعات المخرَّجة من طرف أهل الاختصاص، الذاكرة لدرجات الحديث ما أمكن.
- تدوين اسم المؤلف في الهوامش حسب الترتيب الطبيعي. أما في قائمة المصادر فالعمل كان على تقديم الاسم ثم اللقب، ما أمكن كما هي عادة بحوث الدراسات الإسلامية والعربية، إلا إذا اشتهر المؤلف بلقبه فيُقدَّم.
- آثر البحث البعد عن الإغراق في تعريف كل مصطلح يُمَر به، وعدم تخصيص مطالب لهذا الأمر، كما جرت عادة بعض البحوث، مخافة إثقال البحث بأمور ثانوية فيه، وإذا اقتضى الأمر شيئا من ذلك، نُبِّه على التعريف في صلب البحث، أو في الهامش .
- الاعتماد على كتب ابن العربي والتي تعدُّ مصادر البحث الأولى، ثم المراجع والمتمثلة في الدراسات والكتب الخادمة للبحث من كل وجه.
- لم أترجم للصحابة، وأئمة المذاهب الكبار، وأعلام المذاهب المشهورين، اكتفاء بالشهرة، وتخفيفا لعدد أوراق البحث. مع ترجمة الأعلام الذين يبدو أنَّ لهم تعلقا بموضوع البحث أكثر من غيرهم، أو لهم أثر فيه، أو في جزئية من جزئياته. أما مشايخ وتلاميذ ابن العربي فاكتفى البحث بذكر تاريخ وفياتهم، وشيئا من سيَرهم، مع الإشارة إلى مصادر التي تحوي تراجمهم مفصلة.
- رأيت عدم إثقال الهوامش بذكر العلامات الدالة على عدم وجود رقم الطبعة، وعدم وجود مكان النشر، فعدم ذكر ذلك في الهوامش، وفي قائمة المصادر دليل على عدم وجودها في صفحات المصدر المستعان به.
- في فهرس الأعلام، لم أذكر أسماء الصحابة، لورود أسمائهم في فهرس الأحاديث، وكذلك مشايخ و تلاميذ ابن العربي؛ لوجودهم في مطلب واضح من البحث، وكذا أئمة المذاهب لكثرة دورهم على لسان البحث.

خطة البحث :

سار هذا العمل من خلال ثلاثة فصول: **الفصل الأول** خصص للتعريف بابن العربي، والتجديد الفقهي، ثم انفتح هذا الفصل إلى مبحثين: أما المبحث الأول، فاهتم بالتعريف المختصَر لابن العربي وشيوخه و تلاميذه، و المكانة التي تبوَّأها داخل المذهب المالكي،

وذلك أن دراسات كثيرة عنيت بذلك وبشكل مفصل، ولم يكن هناك داعٍ لطَرْق ما قتل بحثا. أما المبحث الثاني، فكان لمعرفة أثر العصر والبيئة في حياة ابن العربي، ابتداء من الأُسرة، وانتهاء بالمجتمع، وتعريجا على ذكر الوظائف التي تقلدها. أما المبحث الثالث، فخُصص للتعريف بالتجديد الفقهي، وضوابطه، وأهميته.

ثم جاء **الفصل الثاني**، فاحتوى أربعة مباحث: اهتم المبحث الأول بالكشف عن الدوافع التي جعلت ابن العربي يجنح للتجديد الفقهي، فتمثلت في الرحلة إلى طلب العلم، وتنوع المذاهب الفقهية لشيوخه الذين تلقى عليهم العلوم، واعتناء ابن العربي بالمناظرة وعلم الخلاف العالي، والجد في التحصيل مع الرغبة التي استحكمت لديه في التجديد. أما المبحث الثاني؛ فقد أفرد لمعرفة آراء ابن العربي في تجديد طرق التعليم، أما المبحث الثالث والرابع فقد خصصا لكشف مظاهر التجديد في أصول الفقه، والمقاصد الشرعية.

ثم تلاه **الفصل الثالث**، فأخذ حصة الأسد من حجم البحث، لأنه يمثل غايته وهدفه الأول، فكان مُفردا للكشف عن مظاهر التجديد العلميَّة والعمليَّة عند ابن العربي، وانقسم إلى ثلاثة مباحث: أما المبحث الأول، فكان للكشف عن رأي ابن العربي في مجموعة من القضايا المتعلقة بمسألة الاجتهاد، وهي التخريج الفقهي، والتقليد، والمختصرات الفقهية، ورأيه في ترتيب أمَّات مصادر الفقه المالكي. أما المبحث الثاني، فاهتمَّ بسبر، وكشف مظاهر التجديد في الاختيارات الفقهية لابن العربي، وتبويبها في شكل مطالب تجمع النظائر بعضها لبعض. أما المبحث الثالث فخصص لمعرفة التجديد في جانبه العمليِّ عند ابن العربي، ومعرفة آثار هذا التجديد في حياته، مع محاولة التنبيه على أوجه تأثير ابن العربي في من تلاه من علماء الأندلس.

ثم جاءت **الخاتمة**، مشتملة على النتائج والملاحظات التي خلص إليها البحث، مع ذكر التوصيات التي بدا أنها تحتاج إلى بحثٍ فيما يستقبل من الدراسات، وتتعلق بابن العربي وتراثه الفقهي الواسع.

الفصل الأول

التعريف بابن العربي و التجديد الفقهي

المبحث الأول: التعريف بابن العربي و مكانته في المذهب المالكي .

المبحث الثاني: أثر العصر و البيئة في حياة ابن العربي .

المبحث الثالث: التجديد الفقهي: (تعريفه ، وضوابطه و أهميته) .

المبحث الأول : التعريف بابن العربي و مكانته في المذهب .

من لوازم البحث في موضوع عند علَم من الأعلام، والكشف عنه على أكمل وجه وأحسنه، محاولةُ الإطلاع والكشف عن جوانب من حياته الشخصية، و العلميَّة، وظروف وملابسات العصر الذي عاش فيه، و ملاحظة أوجه التأثر، والتأثير.

المطلب الأول : التعريف بابن العربي

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد العربي المعافريّ[1]، المكنى بأبي بكر، من أهل إشبيلية[2]، إحدى حواضر الأندلس المفقود، ولد سنة ثمان و ستين وأربعمئة للهجرة (468 هـ) ، ونشأ وتعلم بإشبيلية، إلى أن بلغ السابعة عشر ، فارتحل عنها مع والده، بعد زوال حكم بني عبَّاد[3]، وقد كانت لهم عند بني العبَّاد منزلة عظيمة، وبعد أن زالت دولتهم، توجها إلى المشرق حاجَّين، فلم يترك ابن العربي بلدا نزل به خلال هذه الرحلة، إلا و جالس علماءه، فأخذ عنهم، وناظرهم، وناقشهم، وكتب عنهم الكثير. وفَقَدَ في هذه الرحلة والده عبد الله؛ إثر وفاته بثغر الإسكندرية سنة ثلاث وتسعين وأربعمئة للهجرة (493هـ).

وبعد أن تم له ما أراد من أمر الرحلة عاد إلى الأندلس، فمكث غالب الأوقات في إشبيلية، وجاهد زمن المرابطين الصليبيين، وصارت له مكانة عظيمة عند أمرائهم باشبيلية، فوُلي المشورة لدى القضاء، ثم قاضيا لكفاءته ونباهته، فامتُحِن وابتلي لصرامته، وقيامه على حدود الله أشد البلاء، فنجَّاه الله عزوجل من الشر الذي أراده به أولئك المفسدون، وصبر واحتسب، ثم انتقل من إشبيلية إلى قرطبة، فانقطع لتعليم العلم، وتأليف الكتب. ثم عاد بعدها إلى بلده إشبيلية، وبعد أفول نجم المرابطين، رحل إلى مراكش رئيسا للوفد الإشبيلي لبيعة أمير الموحدين عبد المؤمن بن علي، فقبِل طاعتهم، و انصرفوا بالجوائز

---

[1] اسم قبيلة يمنية، تنسب إلى معافر بن يعفر بن مالك، ينتهي نسبه إلى قحطان.

انظر : عز الدين بن الأثير الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، 3ج (بغداد: مكتبة المثنى)،ج 3 ص 229 ؛ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، 5ج (بيروت: دار صادر، 1397 هـ/ 1977م)، ج5، ص 153 .

[2] بلدة من أمَّات بلاد الأندلس، لقبت بحِمْص لعظم الشبه بها. انظر: الجزري، اللباب، ج1، ص61،62؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص195.

[3] بنو عباد من أعظم ملوك الطوائف، مقر ملكهم إشبيلية، حكموا ما بين سنتي (414 هـ- 484 هـ) . انظر: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الطبعة الثالثة، تحقيق، ودراسة : إحسان عباس، وكولان ليفي بروفنسال (بيروت : دار الثقافة، 1983 م)، ج3، ص 194، ج4، ص 105.

والمكافآت. وتوفي ابن العربي مُنصرَفه من مراكش سنة ثلاث وأربعين و خمسمئة للهجرة (543 هـ)، ودفن بفاس[1].

المطلب الثاني : شيوخ ابن العربي و تلاميذه.

الفرع الأول : شيوخ ابن العربي .

أول شيوخ ابن العربي والده أبو محمد عبد الله ابن العربي، فقد كان عالما من أتباع ابن حزم؛ سمع من ابن حزم جلَّ كتبه وصَحِبَه مدة، وكان أديبا شاعرا ماهرا[2]، فلا جرم أن يكون ابتداء أخذ العلم عنه، وبعد أن شُغِل الوالد بالوزارة لبني العباد، حرص على اختيار أحسن المعلمين لتلقين القرآن، ومبادئ العلوم الأخرى لابنه، يسيرون به وفق برنامج صارم يمتد من بعد صلاة الصبح إلى أذان العصر، ثم يخلو أبو بكر بعد ذلك للمطالعة

---

[1] آثرت الاختصار في التعريف، لأن دراسات عديدة توسعت في ذلك. **انظر:** ابن العربي، قانون التأويل، الطبعة الأولى، دراسة و تحقيق: محمد السليماني (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1406هـ/1986م)،ص 414-457؛ خلف بن عبد الملك بن بَشكُوال، الصلة، 3ج،الطبعة الأولى، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي(القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1429 هـ / 2008م)، ج2، ص225 – 227 (رقم الترجمة: 1234)؛ القاضي عياض، الغُنية، الطبعة الأولى، تحقيق: ماهر زهير جرار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402هـ / 1982م)، ص 66-72 ؛ الفتح بن محمد بن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنُّس في ملح أهل الأندلس،الطبعة الأولى، دراسة، وتحقيق: محمد علي الشوابكة (بيروت:مؤسسة الرسالة، 1403هـ/1983 م)، ص297–300؛ أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1388هـ/ 1968م)، ج 2، ص25- 43 ؛ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، الطبعة الأولى، دراسة وتحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان(بيروت : دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997 م)، ص 376-378 (رقم الترجمة : 509)؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 2ج (القاهرة: المطبعة السلفية و مكتبتها، 1349 هـ)، ج1، ص 136-140؛ محمد شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، 4ج، تصحيح: عبد الرحمن المعلمي (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج4، ص 1294-1297؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 25ج، الطبعة الحادية عشر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م)،ج 20، ص203،197؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي(و به مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة)، الطبعة الأولى(بيروت: دار الغرب الإسلامي،1407هـ/1987م)؛ محمد بن الحسين السليماني، ((مدخل إلى سيرة أبي بكر ابن العربي))، ج1، ص41-116، من تقديمه لكتاب أبي بكر ابن العربي، المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، 8ج، الطبعة الأولى(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007/1428).

[2] انظر: القاضي عياض، الغنية، ص 66 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ص 198، 201؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر، ص 11؛ أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي، فهرسة ابن خير الإشبيلي، الطبعة الأولى، تحقيق: بشار عواد، ومحمود بشار عواد (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2009م)، ص 503، 534.

الحرة [1]، فكان ذلك سببا في شحذ همة الولد لطلب العلم والانكباب عليه. وقد اهتمَّ ابن العربي بذكر مشايخه كثيرا في مؤلفاته، بل قد أنجز معجما ذكر فيه معلِّميه هو في حكم المفقود الآن، وقد قارب هؤلاء مئة وخمسين شيخا[2]، وتنوعت مذاهبهم الفقهية بتعدد البلدان التي دخلها ابن العربي، خلال رحلته المشرقية، التي دامت عشر سنوات[3]، وهم على وجه الإجمال، مرتبين حسب المذاهب الفقهية :

أولا: شيوخه من المذهب الحنفي .

- أبو الفوارس طراد بن محمد بن علي الزينبي(ت: 491 هـ)، محدث العراق، ومسندها، كان مجلس إملائه حافلا بجميع أهل العلم [4].
- أبو طاهر أحمد بن علي بن سوار البغدادي الضرير الحنفي(ت: 496 هـ)، مقرئ العراق [5] .

ثانيا : شيوخه من المذهب المالكي :

- أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي (ت: 497 هـ)، و قد جرت بينه و بين القاضي أبي بكر عند اجتيازه على مالقة، مناظرات في ضروب العلم، وكانت له في الأقضية مذاهب في الاجتهاد، لم تكن لغيره من أهل طبقته [6].

---

[1] انظر: ابن العربي ، قانون التأويل، ص 419 .

[2] انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرسة ، ص 212؛ محمد السليماني، ((شيوخه، وتلاميذه، مروياته، ووفاته))، ص161، من تقديمه لكتاب أبي بكر ابن العربي، قانون التأويل.

[3] كان ابتداؤها عام 485 هـ ثم انتهت عام 495 هـ. انظر: سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ، ص 71- 72.

[4] انظر : ابن خير ، الفهرسة، ص 206، 208، 209، 236؛ القاضي عياض، الغنية، ص 67؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص37- 39؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 10ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد القادر و محمد الأرناؤوط (دمشق : دار ابن كثير، 1414 هـ/ 1993 م) ج 5، ص399 .

[5] انظر: ابن خير، الفهرسة، ص447؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، 229-227؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 5، ص412.

[6] انظر: ابن العربي، قانون التأويل، ص423؛ ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة (مطبوع مع كتاب" مع القاضي أبي بكر ابن العربي"، تحقيق: سعيد أعراب، ص192-193؛ أبو الحسن بن عبد الله النباهي، كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا(تاريخ قضاة الأندلس)، الطبعة الخامسة(بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ / 1983 م)، ص 107؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص 227.

- أبو القاسم الحسن بن عمر بن الحسن الهوزني الإشبيلي (ت:512 هـ)، خال أبي بكر[1].
- القاضي أبو الحسن عبد العزيز بن عبد الملك بن شفيع المقرئ (ت: 514 هـ)، لقيه ابن العربي بغرناطة، حيث قال عنها:" ثم طفرت من أغرناطة إلى المرية، فرأيت بها رجالات في المسائل والقراءات، وأدباء متوسطي المنزلة بين درجتي التقصير والكمال، في أيام قلائل لبثت بها لم أخبر حالهم، فربك أعلم بهم، إلا أني جالست قاضيَها، ومقرئها ابن شفيع "[2].
- أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان الفهري الأندلسي الطرطوشي (ت:520 هـ)، وهو من الشيوخ الأبلغ تأثيرا في ابن العربي، وأكثرهم ذكرا في كتبه، فكان له بمنزلة الصاحب، لقيه ابن العربي بالمسجد الأقصى، ثم بثغر الإسكندرية، وقد ذكر ابن العربي حين لقيه أنه انفتح له بسبب لقياه إلى العلم كل باب، ونفعنه الله به في العلم والعمل، و يسَّر له على يديه أعظم أمل، وكان الطرطوشي بابن العربي حفيًّا، لذلك اهتم ابن العربي بالأخذ عنه، ومما ينبئ عن قوة الصلة ، اقتراح ابن العربي على شيخه الرحيل عن مصر زمن العبيديين، قال:" وقد كنت قلت لشيخنا الإمام الزاهد أبي بكر الفهري: ارحل عن أرض مصر إلى بلدك، فيقول: لا أحب أن أدخل بلدا غلب عليها كثرة الجهل، وقلة العقل، فأقول له: فارتحل إلى مكة أقم في جوار الله و جوار رسوله..." إلى قال ابن العربي: " تعالى الكلامُ بيني و بينه إلى حد شرحناه في ترتيب الرحلة واستوفيناه "[3].

---

[1] انظر: ابن خير، الفهرسة، ص508؛ ابن فرحون، الديباج، ص172؛ محمد بن مخلوف، شجرة النور،ج1، ص 136.

[2] ابن العربي، قانون التأويل، ص 424. انظر : ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 194؛ ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 19-20.

[3] ابن العربي، أحكام القرآن، 4ج، الطبعة الثالثة، تخريج و تعليق: محمد عبد القادر عطا(بيروت: دار الكتب العلمية، 2003هـ/ 1424م)، ج1، ص 611 .

و انظر : ابن العربي، قانون التأويل، 435؛ ابن العربي، المسالك في شرح موطأ الإمام مالك"، 8ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد وعائشة السليماني(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ/2007م)، ج 2، ص345؛ ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 143، 314، 373؛ ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 213-214؛ القاضي عياض، الغنية، ص67؛ النباهي، كتاب المرقبة العليا (تاريخ قضاة الأندلس)، ص105؛ ابن فرحون، الديباج، ص 371-373.

- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (ت:536 هـ)، الإمام المالكي المعروف، صاحب ((المعلم بشرح فوائد مسلم))، و((شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب))، لقيه ابن العربي بالمهدية وأخذ عنه، و أورد نقولا عنه من كتبه في مسائل متعددة [1].

- أبو الحسن علي بن محمد بن ثابت الخولاني المهدوي المعروف بالحدَّاد، الإمام المقرئ، لقيه ابن العربي بالمهدية، سمع منه كتاب الإشارة في النحو، وقال ابن العربي:" كنت أحضر عند الشيخ الفقيه المقرئ الأديب الشاعر أبي الحسن علي بن محمد بن ثابت المذكور هذه المقدمة، وشرحها، وغير ذلك من تواليفه تقرأ عليه أيام كوني بالمهدية في شهور سنة خمس و ثمانين وأربع مئة "[2].

- أبو زيد محمد بن محمد بن أحمد بن عامر الحميري من أهل إشبيلية، أخذ عنه ابن العربي سنة 484 هـ[3].

- أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري السرقسطي (ت:535 هـ)، إمام المالكية بمكة، قال ابن العربي:" وقد قال بعض الناس- فيما أملى علينا الشيخ الإمام أبو الحسن العبدري- ..."[4].

ثالثا: شيوخه من المذهب الشافعي .

- أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود المقدسي الشافعي(ت: 490 هـ)، سمع منه ابن العربي ببيت المقدس، ثم بدمشق مجموعة من الكتب منها كتاب البخاري[5] .

---

(1) انظر: ابن العربي، المسالك،ج2، ص169، 194، 204، ج3، ص18،17؛ ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص197؛ ابن فرحون، الديباج، ص 374، 375.

(2) ابن خير، الفهرسة، ص 397. وانظر: ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص197؛ مخلوف، شجرة النور، ج1، ص118، 136 .

(3) انظر: ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 196، 197.

(4) ابن العربي، المسالك، ج 4، ص272. انظر: ابن فرحون، الديباج، ص192،191؛ ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص 214.

(5) انظر: ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 214؛ ابن العربي، قانون التأويل، ص 444 ؛ ابن خير، الفهرسة، ص203؛ القاضي عياض، الغنية، ص67؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19،ص 136- 143؛ تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 10ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو(القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ /1963 م)ج 5، ص 351- 353.

- أبو القاسم مكي بن عبد السلام بن الحسين بن القاسم الرميلي الشافعي، لقيه ابن العربي ببيت المقدس، توفي شهيدا بإذنه الله ببيت المقدس سنة 492 هـ [1].

- القاضي أبو الحسن علي بن الحسن بن الحسين الخِلعي(ت: 492 هـ)، كبير مشيخة الشافعية في وقته، ومسند ديار مصر في وقته، سمع منه ابن العربي بالقاهرة[2].

- أبو الحسن علي بن سعيد بن عبد الرحمن العبدري الميورقي الظاهري ثم الشافعي (ت: 493 هـ)، أخذ عن ابن حزم، ثم رحل إلى المشرق، فترك مذهبه، وأقبل على مذهب الشافعي، لقيه ابن العربي ببغداد[3].

- أبو عبد الله الحسين بن علي بن الحسين الطبري الشافعي(ت:498 هـ)، مفتي مكة ومحدثها، قال ابن العربي عنه:" وخرجت إلى جامع الخليفة يوم الجمعة فصليت، وجلست إلى حلقة حسين الطبري"[4].

- أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي الغزّالي المشهور(ت: 505 هـ)، صاحب التآليف المشهورة، لقيه ابن العربي المرة الأولى ببغداد، فاحتفى به كثيرا، وفضّله على غيره من التلاميذ، قال ابن العربي:" ثم شرعت في القراءة عليه والسماع، والمباحثة والتتبع للمشكلات بالكشف عن خباياها، والدخول إلى زواياها، واشتفاف رواياها، واستطعمته التحقيق، وباحثته عنه خالصا من غير مشارك، واستقصيته عما كان إمام الحرمين رحمه الله يحوم في كتبه عليه، ويشير في أثناء كلامه إليه، فواساني مواساة الوالد، و واساني بما لم تنله قط الجماعة، ولا الواحد، فلما طلع لي ذلك النور، وتجلى عني ما كان تغشاني من الديجور، قلت: هذا مطلوبي حقا، هذا - بأمانة الله - منتهى السالكين، وغاية الطالبين للعلم المبين، إني تارك لما تطلبون، ونابذ ما كنتم تقولون؛ وقد علم هذا الإمام أني من السالكين

---

(1) انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 213؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص 178- 179؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 332- 333 .

(2) انظر: ابن خير، الفهرسة، ص73؛ القاضي عياض، الغنية، ص67؛ السبكي، طبقات الشافعية، ج5، ص253-255.

(3) انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 417،491؛ ابن بشكوال، الصلة، ج2 ص 63،64؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص 257-258.

(4) ابن العربي، قانون التأويل، ص 447. و انظر : الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 19، ص203-204.

في سبيل المهتدين، فسددني إلى سوائها، وأوجد لي معلوم دليلها، وأرشدني إلى لقم ظاهرها و تأويلها "[1].

- أبو بكر محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي (ت: 507 هـ)، سمع منه ابن العربي ببغداد ولازمه، وكان مختصا به، وأكثر من ذِكره في كتبه، معجبا به، مما ينبئ عن قوة تأثره به، قال عنه :" واختصصت بفخر الإسلام أبي بكر الشاشي فقيه الوقت، وإمامه، فطلعت لي شموس المعارف فقلت: الله أكبر هذا هو المطلوب الذي كنت أقصد، والوقت الذي كنت أرقب، وأرصد، فدرست، وقيَّدت، وارتويت، وسمعت، ووعيت" [2].

- أبو بكر محمد بن طرخان بن يَلتَكين بن بجكم التركي (ت: 513)، قال ابن العربي متحدثا عن أحد الكتب التي رواها عنه:" حدثنا به أبو بكر محمد بن طرخان بن يلتكين بن بجكم التركي، بمنزله ببغداد، قرأت عليه بعضه، وسمعته، واستنزلت الباقي منه "[3].

- أبو سعد يحيى بن علي بن الحسن الحلواني الشافعي (ت: 520 هـ)، لقيه ابن العربي ببغداد، وناظره، وأعجب به[4].

رابعا : شيوخه من المذهب الحنبلي .

- أبو المعالي ثابت بن بُندار البقال الدينوري الحمامي الحنبلي(ت: 498 هـ)، حدّث عنه ابن العربي ببغداد[5].

---

[1] ابن العربي ، مختصر ترتيب الرحلة، ص 220-221. انظر: ابن العربي، قانون التأويل، ص450-452؛ ابن خير، الفهرسة، ص319 ؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص105؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص191-389.

[2] ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 218-219؛ ابن العربي، قانون التأويل، ص 449 .
انظر: ابن العربي، المسالك، ج 6، ص97؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص94، 217-218، 552؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 105 ؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 70- 78.

[3] ابن خير، الفهرسة، ص103. انظر: ابن خير، الفهرسة، ص135، 210، 274؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 6، ص 106-107.

[4] انظر : ابن العربي، قانون التأويل، ص 448 ؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج7، ص 333، 334.

[5] انظر: ابن خير، الفهرسة، ص207، 246؛ القاضي عياض، الغنية، ص 67؛ الذهبي، السير، ج19، 204،205.

- أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السرَّاج الحنبلي (ت: 500 هـ)، روى عنه ابن العربي ببغداد عددا من الكتب، وصفه بأنه ثقة عالم مقرئ، وصاحب أدب ظاهر[1].

- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي (ت:513 هـ)، شيخ الحنابلة، وصاحب التصانيف، منها كتاب ((الفنون)) ، لقيه ابن العربي ببغداد، وروى عنه، قال ابن العربي:" سمعت الشيخ الإمام أبا الوفاء بن عقيل الحنبلي إمامهم ببغداد يقول..."[2]. وقال في موضع آخر:" ودخل رجل على أبي الوفاء ابن عقيل ببغداد فتكلم معه وحدثه، ثم خرج فتكلم أبو الوفاء، فقلت له: هذا لا يجوز أن تتكلم فيه، فقال: نعم يجوز، واحتج بحديث عائشة هذا "[3].

- أبو الحسين محمد بن محمد بن الحسين الفراء المعروف بابن أبي يعلى (ت: 526 هـ) ، لقيه ابن العربي ببغداد[4] .

خامسا : شيوخه من المذهب الظاهري.

- والده أبو محمد عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي (ت 493: هـ)، كان واحدا من كبار أصحاب ابن حزم الظاهري[5] .

- أبو عامر محمد بن سعدون بن مرجي العبدري الميورقي الظاهري (ت: 524 هـ)، ولد بقرطبة و رحل إلى بغداد، من فقهاء الظاهرية، لقيه ابن العربي ببغداد فأخذ عنه، ووصفه بأحفظ، وأنبل من لَقِيَ [6].

---

[1] انظر : ابن خير الاشبيلي، الفهرسة، ص93، 230، 236، 280؛ القاضي عياض، الغنية ص 67؛ الذهبي، السير، ج 19، ص228–230؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 5، ص 425– 426.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 156.

[3] ابن العربي، المسالك، ج7، ص 248. انظر: ابن خير، الفهرسة، ص 542؛ ابن العربي، المسالك، ج1، ص 406، ج 4، ص 117؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 58– 63.

[4] انظر : ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 208، 210؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 130–131.

[5] انظر : ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 503، 534؛ محمد بن مخلوف، شجرة النور، ج1، ص 136؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص130–131.

[6] انظر: ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص215؛ ابن العربي، قانون التأويل، ص 445؛ الذهبي، السير، ج19، ص579–583؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 116.

سادسا : شيوخه من المذهب الشيعي .

- أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن طلحة النعالي الحمامي(ت:493 هـ)، مسند العراق، روى عنه ابن العربي كتاب ابن أبي الدنيا ((القناعة والتعفف عن المسألة)) [1] .

- أبو الفضل أحمد بن علي بن الفضل بن طاهر بن الفرات الدمشقي الشيعي (ت: 494 هـ)، كان من الأدباء، لقيه ابن العربي بدمشق، فقرأ عليه كتاب((الفرق بين الراء والعين))[2].

الفرع الثاني : تلامذة ابن العربي .

بعد العودة من رحلته في طلب العلم، جلس ابن العربي للإفادة بقية عمره، فكان بمثابة جامعة علمية، حيث كانت مدةُ التعليم والفتوى إلى غاية وفاته أربعين سنة، فكثر الآخذون عنه، وقصده الطلبة من جميع أصقاع المغرب والأندلس، وما ذاك إلا لأنه قدِم بعلم جم، وإسناد عال لم يُدخله أحد قبله، ممن كانت له رحلة إلى المشرق إلا الباجي[3] .

و من أنبه تلامذة ابن العربي ذِكْرًا نجد:

- أبا الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي (ت: 544 هـ)، عالم وقته في الحديث وعلومه، الفقيه الأصولي، صاحب كتاب((الشفا بتعريف حقوق المصطفى))، ((إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم))، وقد اجتمع له من الشيوخ بين من سمع منه وأجازه مئة شيخ [4].

- أبا عبد الله القاضي محمد بن يوسف بن سعادة الشاطبي (ت:565 هـ)، المتفنن في المعارف، والرسوخ في الفقه، كان صليبا في الأحكام، مقتفيا للعدل، عارفا بالسنن والآثار[5].

---

[1] انظر: ابن خير، الفهرسة، ص 352 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص101-103؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 5، ص 404.

[2] انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 472؛ القاضي عياض، الغنية ص 67؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص 128- 129؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 5، ص407.

[3] انظر: ابن بشكوال ، الصلة، ج2، ص226؛ القاضي عياض، الغنية، ص 66- 67.

[4] انظر: ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 94؛ محمد بن عبد الله ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري(القاهرة: دار الكتاب المصري،1410هـ/1989م)،ص301-304؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص101؛ ابن فرحون، الديباج، ص 270-273.

[5] انظر: ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ص 181-182؛ ابن فرحون، الديباج، ص 381-382.

- علي بن صالح بن أبي الليث الأسعد بن الفرج، المعروف بابن عزِّ الناس (ت: 566 هـ)، كان عالما بالفقه، حافظا لمسائله. له مصنفات منها ((كتاب العزلة)) [1] .

- أبا بكر محمد بن خير بن عمر اللمتوني الإشبيلي (ت: 575 هـ)، عالم الأندلس صاحب كتاب الفهرسة المشهور، الذي عم نفعه. سمع الكثير من الشيوخ، الذين جاوزوا المئة، كان رضىً مأمونا، و لما مات، بيعت كتبه بأغلى ثمن لصحتها [2].

- عبد الرحمان بن أحمد بن محمد المعروف بالقاضي ابن القصير (ت: 577 هـ)[3].

- أبا قاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوَال (ت: 578 هـ)، ألّف خمسين تأليفا في أنواع العلم، منها كتاب التاريخ المعروف بالصلة، الذي اتسعت فائدته، وعظمت منفعته[4] .

- أبا القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت:581 هـ)، الإمام المشهور صاحب ((الروض الأنف في سيرة رسول الله ﷺ)) ، و((نتائج الفكر))الذي عمَّ نفعه [5].

- أبا بكر محمد بن عبد الله بن الجد الفهري الإشبيلي(ت:589 هـ)، كان في حفظ الفقه بحرا يغرف من محيط، حتى قيل عنه: أبو بكر ابن الجد أحفظ من ابن القاسم صاحب مالك بن أنس، سمع من ابن العربي سنن الترمذي، ولديه كتاب ((أحكام الزكاة)) مطبوع [6].

- أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن خلف الأنصاري، المعروف بابن الفخار (ت: 590 هـ)، العالم النظار الحافظ المحدث، اختص بابن العربي، وأكثر عنه [7].

---

(1) انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 305 .

(2) انظر : محمد بن محمد بن عبد الملك الأوسي المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 8ج، الطبعة الأولى، تحقيق: إحسان عباس، محمد بن شريفة(بيروت: دار الثقافة، 1973م-1984م)، ص 299- 303؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 85- 86.

(3) انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 250 .

(4) انظر: ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 226؛ ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، ص91؛ ابن فرحون، الديباج، ص184-185؛ الذهبي، السير، ج21، ص139- 143.

(5) انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 247-248.

(6) انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 394-395؛ محمد بن مخلوف، شجرة النور، ج1، ص159؛ الذهبي، السير، ج 21، ص 177- 179؛ محمد شايب شريف، ((ترجمة المؤلف))، ص 12، 14، من تقديمه لكتاب محمد بن عبد الله ابن الجد الإشبيلي، أحكام الزكاة، الطبعة الأولى، عناية محمد شايب شريف (بيروت: دار ابن حزم 1432هـ/ 2011 م).

(7) انظر : محمد بن مخلوف، شجرة النور، ج1، ص159؛ الذهبي، السير، ج 21، ص241-243 .

- أبا جعفر أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي(ت: 592 هـ)، القاضي، أوحد من ختمت به المئة السادسة، له تآليف في النحو وغيره، منها ((تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان))[1] .

- أبا محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي (ت: 597 هـ) ، المعروف بابن الفرس، الفقيه المشاور، العالم بمذهب الإمام مالك، صاحب كتاب ((أحكام القرآن)) ، جليل الفائدة، حسن الوضع [2]، وقد كان لأبيه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم (ت: 567 هـ) كذلك أَخْذ للعلوم عن ابن العربي، فبيتهم بيت نباهة، وعلم، ونزاهة حتى قيل عن أبي عبد الله محمد :" كان هو وأبوه عبد الرحيم، وابنه عبد المنعم، فقهاء مشاورين مع المشارقة في علوم القراءات، والحديث، والأصول" [3].

- أبا بكر محمد بن أحمد بن عبد الملك بن أبي جمرة المرسي (ت: 599 هـ)، الفقيه، المشاور، الحافظ، البصير بمذهب مالك العاكف على تدريسه[4] .

المطلب الثالث : مكانة ابن العربي داخل المذهب المالكي .

كان لرحلة ابن العربي للمشرق أثر كبير في تحصيله للعلوم، واطلاعه على المذاهب الأخرى. والمشرق يومئذ قبلة العلماء، وحضنة الفكر والمذاهب الإسلامية المختلفة، وقد رجع إلى بلده بعلم كثير ، فأضفت تلك الرحلة قدرا أكبر لمكانة ابن العربي في نفوس طلبة العلم في عصره، والعصور التالية له.

ولقد عدَّ المترجمون ابن العربي ختام علماء الأندلس، وآخر أئمتها، وحفاظها، وقد "كان من أهل التفنن في العلوم، والاستبحار فيها، والجمع لها، متقدما في المعارف كلها، متكلما في أنواعها، نافذا في جميعها، حريصا على أدائها و نشرها، ثاقب الذهن في تمييز

---

[1] انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 116؛ محمد بن مخلوف، شجرة النور، ج1، ص 160.

[2] انظر: النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص110؛ ابن فرحون، الديباج، ص 312- 313 ؛ الذهبي، السير، ج 21، ص 364- 365.

[3] ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي ، ص 184 . انظر : ابن الأبار، المعجم، ص 250.

[4] انظر : محمد بن مخلوف، شجرة النور، ج 1، ص 162؛ الذهبي، السير، ج21، ص 398- 399.

الصواب منها، ويجمع إلى ذلك كله آداب الأخلاق، مع حسن المعاشرة، وكثرة الاحتمال، وكرم النفس، وحسن العهد، وثبات الود "[1]. وقد قيل فيه :" لو لم ينسب لإشبيلية إلا هذا الإمام الجليل لكان لها به من الفخر ما يرجع عنه الطرف وهو كليل" [2].

وخلال رحلته تلك والتي شملت كثيرا من حواضر العلم في ذلك العصر، حيث إنه بعد بداية طلبه في بلده الأندلس، ومحاولته الخروج منها، لم يترك بلدة حل بها، إلا وحاول الاتصال بأعيانها من العلماء. كل هذا جعل ابن العربي المتشوق للعلم والمعرفة، يعاين من آراء مدرسة المذهب المالكي، والمدارس الأخرى، وأصولها، ومناهجها في التعامل مع النصوص الشرعية، ما يشحذ همته، ويفتق ذكائه. وهذا إضافة إلى الفترة الطويلة التي قضاها في التعليم، والإفادة، والقضاء بعد رجوعه من الرحلة، كان ذلك كله سببا في تمكن ابن العربي من ناصية العلوم، فبرع في المذهب ونبغ ، وألف فيه التآليف الباهرة، الشاهدة على حذقه و تفننه.

وقد كان مضرب المثل في الأندلس للجد في الطلب، والتفنن في العلوم؛ إذ نجد صاحب كتاب ((تاريخ قضاة الأندلس)) يقول في ترجمة أحد القضاة ما يلي :" وقيَّد الكثير بخطه، ودام في ابتداء طلبه التشبيه بالقاضي بن العربي، في لقاء العلماء، ومصاحبة الأدباء، والأخذ من المعارف كلها، والتكلم في أنواعها، والإكثار من ملح الحكايات، وطرف الأخبار، وغرائب الآثار، حتى صار حديثه مثلا في الأقطار"[3] ، بل قد عُدَّ ممن تجاوز ذلك فبلغ رتبة الاجتهاد، حتى قيل:" وكان أبو بكر أحد من بلغ رتبة الاجتهاد فيما قيل " [4].

ومما يظهر مكانة القاضي ابن العربي عند علماء المذهب وغيرهم من المذاهب الأخرى تنوع تصانيفه وكثرتها؛ فقد شملت تفسير القرآن، وشرح الأحاديث النبوية، في الموطأ، وسنن الترمذي، والصحيحين، وشرح أسماء الله الحسنى و صفاته العلى، كما عرَّج على علم التذكير والتزكية، والتاريخ، و إصلاح طرق التعليم، والرد على الفرق الإسلامية،

---

[1] ابن فرحون، الديباج المذهب، ج 2، ص 254.

[2] ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، الطبعة الرابعة (القاهرة : دار المعارف)، ج1، ص 254.

[3] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 164، [ترجمة القاضي أبي البركات المعروف بابن الحاج البَلَفِيقي].

[4] الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 4، ص 1296 .

والنحل الباطلة، والفلاسفة [1]. وقد ذكر صاحب كتاب((تاريخ قضاة الأندلس)) فقال:" والقاضي أبو الوليد (يقصد الباجي[2]) هذا من القوم الذين سما ذكرهم بعد وفاتهم، وانقضاء أمد حياتهم؛ فبهرت ولايتهم، واشتهرت في الآفاق درايتهم، ومنهم كان القاضيان أبو بكر بن عبد الله بن العربي، وأبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي" [3]، وقد قال صاحب ((الديباج)) في ترجمة أبي القاسم أحمد بن محمد ابن ورد التميمي (ت: 540 هـ) :" انتهت إليه الرياسة في مذهب مالك، وإلى القاضي أبي بكر بن العربي في وقتهما، لم يتقدمهما بالأندلس أحدٌ في ذلك بعد وفاة القاضي أبي الوليد ابن رشد[4]... و كانا أعجوبتَيْ دهرهما "[5] .

---

[1] انظر: محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص110– 155، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل. فلقد دقق المحقق في مصنفات القاضي، و حقيقة نسبتها إليه.

[2] هو القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، أحد أئمة المسلمين، استوطن آباؤه باجة، سمع من علماء الأندلس، فمكث ثلاثة عشرة سنة، ثم رحل إلى المشرق فسمع من الأكابر، ثم عاد إلى الأندلس فملأها علما، و ألف التآليف الحسان منها ((الاستيفاء))، و((المنتقى)) في شرح الموطأ، و((الإحكام)) و((الإشارة)) في أصول الفقه، و((المنهاج في ترتيب الحجاج)) في المناظرة، ومن أنبل من أخذ عنه أبو عمر ابن عبد البر، توفي سنة أربع و سبعين وأربعمئة للهجرة (474 هـ). انظر : ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص 228 (رقم الترجمة 426)؛ النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 95؛ ابن فرحون، الديباج، ص 197 (رقم الترجمة 240).

[3] النباهي، تاريخ قضاة الأندلس ، ص 95 .

[4] يقصد القاضي ابن رشد الجد، هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد زعيم فقهاء وقته بالمغرب الإسلامي، المعترف له بصحة النظر، وجودة التآليف، ودقة الفقه، ومفزع المشكلات، والحرص على أمن الجزيرة من هجمات النصارى، ولي قضاء الجماعة بقرطبة، ثم استعفى منه، وإليه كانت الرحلة للتفقه من أقطار الأندلس مدة حياته، من مؤلفاته ((البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه و التعليل))، و((المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات))، ومن أنبه تلامذته ذكرا القاضي عياض، توفي سنة عشرين وخمسمئة للهجرة (520هـ). انظر: النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص99؛ ابن فرحون، الديباج، ص373 (رقم الترجمة 507).

[5] ابن فرحون، الديباج، ص 104 .

المبحث الثاني : أثر العصر و البيئة في حياة ابن العربي.

للوسط الذي يعيش في الإنسان آثار في نفسه، لأنه جزء منه، و نابتة من تربته، فهو لا يخلو مشيرا إلى أثره في جميع ما يأخذ، ويذر، وما يعلم، ويعمل.

المطلب الأول: البيئة ، حقيقتها و تأثيرها في الأشخاص.

يمكن تعريف البيئة اصطلاحا على أنها " مجموعة من الظروف و الملابسات تواكب الأحياء والأشياء، وتحيط بمقاماتهم وأحوالهم لتتفاعل معهم تأثرا و تأثيرا، سلبا وإيجابا"[1]. فهي إحدى موجهات أفكار الإنسان، وتعيين مذاهبه، ومواقفه في تقبل أو ردِّ ما يستجد له من أمور التعلم، والتعبد والاعتقاد، لذلك أخبر الله تعالى أنه من أسباب عدم العلم بالتنزيل البعد عن بيئة مكان النزول فقال: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ [التوبة : 98]، كما أوضح عليه ﷺ أن سكنى البادية، وترك مخالطة الناس، والبعد عن الحاضرة ينشئ حدةً في الطبع، وأن القرب من الرئاسة، والوظائف العامة كالسلطان وغيره، له أثر في النفس، فيؤدي إلى الانتقال من حال الأمن إلى حال الفتنة التي تجر خلفها كثيرا من المحنة، فقال ﷺ: ((من سكن البادية جفا، ومن اتبع الصيد غفل، ومن أتى السلطان افتتن))[2] .

ومما يوضح أهمية مراعاة البيئة، وأحوال الناس، وأنها من أسباب حسن البلاغ، قوله تعالى:﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: 5]؛ فمراعاة ربِّ

---

[1] عبد الله العمراني،((البيئة وأثرها في صياغة مذهبنا المالكي))، مجلة دعوة الحق، المغرب:ع 245،(1985 م)، ص7.

[2] أخرجه أبو داود في سننه عن ابن عباس، كتاب: كتاب الصيد، باب: في اتباع الصيد، برقم 2859. انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تخريج واعتناء: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسين سلمان (الرياض: مكتبة المعارف) ، ص507. والحديث صححه الألباني.

العالمين لاتفاق لغة الرسول مع لغة الأشخاص المستهدَفين بالدعوة، فيه تنبيه على اهتمامه بأحوال المدعوين، وظروفهم [1].

لذلك انتشرت في القرن التاسع عشر الميلادي نظرية داعية إلى صبغ البحث عن علَم من الأعلام بصبغة العصر الذي عاش فيه ذلك العلَم. حتى صار من لوازم الدقة، ومقتضيات الاستقراء إثبات دراسة كاملة لجميع مظاهر عصر العلَم وأحواله. وهذه النظرية منشؤها الدراسات العلمية التجريبية التي سيطرت عليها فكرة طبعية تأثر الإنسان بالمحيط الذي عاش فيه، حتى أصبحت دراسة الظروف الطبيعية والسياسية والملابسات الاجتماعية والعلمية للعالِم في الدراسات الأدبية، والفلسفية عبارة عن دراسة أمم وعصور لا دراسة أفراد، وقد قد يكون لهذه النظرية نصيب وافر من الصواب لكن تطبيقها بهذا الشكل المتوسَع فيه يشغل الفكر بمظاهر لا صلة لها بحياة، ولا نفسية الشخصية المدروسة، ومع ذلك نجد في كل عصر من العصور أناسا تأخروا عن عصرهم أو تقدَّموه [2].

المطلب الثاني : أثر الأسرة في تكوين ابن العربي .

تعدُّ الأسرة أولى وسائل الثقافة لنفسية وتفكير الولد، من أجل ذلك نبَّه الإسلام إلى أهميتها، فقد قالﷺ:((كل مولود يولد على الملة، فأبواه يهوِّدانه، أو ينصِّرانه، أو يشرِّكانه))[3]. فالأسرة ملجأ التربية والتوجيه والتعليم الأول، والملاحظ لابن العربي يجد أنه نشأ في أسرة نابهة الذكر، ذائعة الصيت، قرنت بين التمكن في العلم، و الوزارة لبني العبَّاد؛ لذلك

---

[1] انظر: عماد عبدالله الشريفي، وأحلام محمود مطالقة، ((أثر الوراثة و البيئة في بناء الشخصية الإنسان في السنة النبوية والفكر التربوي المعاصر – دراسة مقارنة))، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية و القانونية، الشارقة: العدد الأول، (1430هـ /2009م)، مج 6، ص 22.

[2] انظر: عبد العزيز بن عبد الله، الفلسفة و الأخلاق عند ابن الخطيب، الطبعة الثانية(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1403 هـ / 1984 م)، ص 32، 33، 34.

[3] رواه الترمذي عن أبي هريرة في كتاب القدر عن رسول الله ﷺ باب ماجاء كل مولود يولد على الفطرة، برقم 2138 . انظر : محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تخريج واعتناء : محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سلمان (الرياض، مكتبة المعرفة)، ص 483. و الحديث صححه الألباني.

ناله من الاعتناء بصحته الجسمية والنفسية والعلمية النصيب الأوفر، مع طيب العيش، وعلو المكانة، وتيسر سبل الطلب، وقرب الوصول إلى كتب أهل العلم. لذلك نجد ابن العربي يصوِّر لنا حال بيتهم الجديدة بعد أن فقد والده منصب الوزارة بذهاب ملك بني العبَّاد، وأثرها في نفسه إذ يقول :" فخرجنا مكرمين، أو قل مكرهين، آمنين وإن شئت خائفين، وفررت منكم لما خفتكم... " (1).

أما والد القاضي ابن العربي فإلى جانب الاشتغال بالوزارة لبني عباد فقد اشتهر بصحبة و ملازمة ابن حزم الظاهري، والحزمية معروفون بكثرة الجدل، والحوار تثبيتا لأركان مذهبهم الذي أُريد له مزاحمة مذهب أهل البلد في الأندلس، فدعاهم ذلك إلى الاجتهاد في العلم، والنظر فيه، والمنافحة عنه، لأجل أن يكون للحق الذي رأوه نصيبا في قلوب الناس، فلا جرم أن يكون ابن العربي قد رأى من هذه المعارك، والمناظرات في صباه ما كان له الأثر المهم في علمه وفكره، ومواقفه بعد ذلك.

أما عن أثر الوالد في تشجيع الولد على طلب العلم فيظهر في صحبته لابنه في الخروج للرحلة في طلب العلم، وأداء حجة الإسلام، زيادة على المهمة السياسية التي أوكلت لهما من أجل للحصول على اعتراف الخلافة ببغداد بإمارة المرابطين على المغرب الإسلامي(2). ثم مسايرته له في خط الرحلة تعريجا على القدس وأماكن أخرى، واللبث بالقدس ثلاث سنوات إرواء لظمأ الابن في النهل من علماء بيت المقدس، هذا بالرغم من الرغبة الوالد الجامحة في أداء مناسك الحج، قبل فوات الوقت، وقد صور ابن العربي جانبا من تصارع الرغبات، والأهواء بين الولد والوالد، وتغليب الوالد لمصلحة الولد في جمع العلم، والعلِّ بعد النهلِ من بحار القدس حيث يقول ابن العربي:" وقلت لأبي : إن كان لك نيَّة في الحج فامض لعزمك، فإني لست برائم عن هذه البلدة حتى أعلم عِلم من فيها، وأجعل ذلك دستورا للعلم، و سلما إلى مراقيها؛ فساعدني حين رأى جِدي، و كانت صحبته لي من أسباب جَدي..."(3). و نجده بعد مدة يقرر الرحيل من بيت المقدس، موضحا في كلامه مدى

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل ، ص 422 ؛ و انظر : ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 193.

(2) انظر : سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، ص 52-54.

(3) ابن العربي، قانون التأويل ،ص 422 ؛ و انظر : ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 204.

موافقة والده له، نزولا عند رغبته، بالرغم من كثرة مراودته له على الرحيل قبل؛ إذ يقول ابن العربي:" وبادرت إلى داري، وقلت لأبي: الرحيل الرحيل، فليس هذا المنزل بمقيل، فسُرَّ بذلك، إذ كان من قبل يراودني عليه، وأنا أمانعه عليه "(1).

و قد صحب ابن العربي والده بعد ذلك إلى دمشق ثم إلى بغداد ثم حجًّا بيت الله الحرام، وعادا إلى بغداد، ومكثا فيها أكثر من المدة الأولى، وأثناء الرجوع مرًّا بالإسكندرية، وفيها توفي والده، فكان لذلك المصاب الأثر البالغ في فقدان الصاحب بالجنب، والشيخ القائد، إذ يقول فيه ابن العربي، مبرزا منزلته:" ومعي صارم لا أخاف نبوته، وحصان لا أتوقع كبوته؛ أب في الرتبة، وأخ في الصحبة، يستعين ويعين، ويسقى من النصيحة من ماء معين"(2). فلم يلبث ابن العربي بعد فيما يظهر أن اعتزل الناس، ورابط في المحارس والرُّبط بالإسكندرية، متفرغا للتأليف، والعبادة ناشدا البعد عن مخالطة الناس، متأملا في الحال التي صار إليها وحيدا من دون رفيق(3).

هذا عن أسرة ابن العربي من جهة الوالد، أما من جهة الوالدة، فوالدته هَوْزَنية، و بيت بني الهوزني بالأندلس بيت كبير مشهور(4)، بيت جمع بين العلم والسياسة؛ إذ كان جدُّه لأمه أبو حفص عمر بن الحسن الهوزني (ت:460 هـ)عالما وشاعرا معروفا، وزَر لبني عباد بإشبيلية، وكانت له رحلة إلى المشرق، سمع خلالها صحيح البخاري، وعنه أخذه أهل الأندلس، ثم نكبه المعتضد بالله عباد بن محمد في قصة مشهورة في كتب التاريخ(5). وقد خلف أبو حفص نجما آخر هو أبو القاسم الحسن بن عمر بن الحسن الهوزني الإشبيلي (ت 512 هـ)، كان فقيها، مشاورا ببلده، عاليا في روايته، رحل إلى المشرق، لجمع العلم، وأداء فريضة الحجَّ، و رحل الناس إليه، و سمعوا منه، و هو من شيوخ القاضي ابن العربي

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص 444، ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 213.

(2) مع القاضي أبي بكر بن العربي، ص 67 .(نقلا عن مخطوط : شواهد الجلة)

(3) نقل صاحب نفح الطيب أنه لما غرَّب راجعا ألف كتابه "عارضة الأحوذي" وهي أول كتبه، فلعل ذلك كان بالإسكندرية انظر: المقري، نفح الطيب، ج 2، ص28؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، ص 68، 69 .

(4) انظر : المقري، نفح الطيب ج 2، ص 94 .

(5) انظر : ابن بشكوال ، الصلة ، ج2، ص 585.[رقم الترجمة 869] ؛ المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 93- 94 .

كما ذُكِرَ سابقا (1). و قد كان أبو القاسم هذا من الساعين في زوال ملك بني عبَّاد عن إشبيلية (2)، ذاكرا النهاية المؤلمة لوالده علي أيدي بني عباد، فكان لذلك السعي الأثر المحمود في نيله حظوة عند المرابطين؛ المالكين الجدد لأشبيلية والأندلس، والمغرب الإسلامي، وقد يكون هو الذي سهَّل خروج صهره، وابنه القاضي ابن العربي من إشبيلية سالمَين، وكلفهم بمهمة السفارة السياسية نحو دار الخلافة ببغداد لجلب الاعتراف السياسي من العباسيين لصالح المرابطين في إمارة المغرب الإسلامي والأندلس(3).

من خلال ما مضى نلحظ أن ابن العربي ورث حب التفوق في العلوم، والتقدم نحو المناصب السياسية من خلال أصْلَيْهِ، أصل الوالد والوالدة مع حسن الرعاية والتوجيه، والمرافقة خلال الأزمنة الشديدة ، مع مواتاة الظروف، و ملائمة البيئات، وما ذلك إلا توفيق من الله تعالى، و الله أعلم حيث يجعل رسالاته .

المطلب الثالث : أثر الظروف المميزة للعصر في القاضي ابن العربي .

عاصر ابن العربي في الأندلس ثلاث دول؛ فما من دولة إلا وقد أرته من الشدة والرخاء وجها، فما كان منه إلا أن كابد هذه صروف مقبلا غير مدبر، نشأ، وشبَّ، واستوى في ظل إحدى أعظم دول الطوائف وأفضلها، دولة بني عباد في إشبيلية، ففوق ترابها درج، و من خيراتها و علومها وأفضالها تناول فسَهُل عليه المَدْرَج،" ثم حالت هذه الحالة الخاصة بالاستحالة العامة عند دخول المرابطين بلدنا سنة أربع و ثمانين وأربعمئة، ووقع علينا من تلك الحوادث ما كان مدة أسفَّ فوقنا، وصاب بأرضنا شؤبوب فتنة يا طال ما دارت سحابة بنا، فانصدع الالتئام، وتبدد النظام، وكان لنا خيرة و للإسلام، ولم يكن بأرضنا المُقام فدعت الضرورة إلى الرحلة، فخرجنا والأعداء يشمتون بنا"(4). وقد كان في هذه النازلة بالخروج

---

(1) انظر : ابن بشكوال، الصلة ، ج1 ص 226– 227 [رقم الترجمة 322].

(2) انظر : ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، ج 1، ص 240.

(3) انظر : المقري، نفح الطيب، ج 2، ص94 ؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ، ص 13 .

(4) ابن العربي ، قانون التأويل، ص 419، 420.

من الديار تحقيقا لبعض ما تمناه ابن العربي من قبل؛ إذ كان يتشوق للرحلة في طلب العلم، وإحراز شرف الرحلة، اقتداء بالباجي، الذي كان يضرب المثل به في دخول بعلم لم يسبق إليه أحد، قال ابن العربي:" ولقد كنت في غزارة السبيبة، ونضارة الشبيبة، أحرص على طلب العلم في الآفاق، وأتمنى له حال الصَّفَّاق والأفَّاق، وأرى أن التمكن في ذلك في جنب ذهاب الجاه والمال، وبعد الأهل بتغير الحال، ربح في التجارة، ونجح في المطلب. وكان الباعث على هذا التشيث- مع هول الأمر- همة لزمت، وعزمة لجمت، ساقتها رحمة سبقت"[1] .

ثم بعد العود من الرحلة أصبحت له مكانة عند الملثمين المرابطين، و قد يكون لرسائل التي حملها ابن العربي إلى المغرب، والمتضمنة الاعتراف بإمارة المرابطين على المغرب الإسلامي من الخليفة العباسي ببغداد، وكذلك وصايا الإمام الطرطوشي، وأبي حامد الغزالي الطوسي لأمير المرابطين أثر في معرفة قدر ابن العربي، و إنزاله المنزلة التي تليق به؛ فقد استقبله الأمير يوسف بن تاشفين بمراكش، وسلمه ابن العربي المراسيم الخليفية، و رسائل العلماء، وبعد رجوعة إلى إشبيلية تولى المشورة لدى أميرها، وهي بمنزلة الوزارة[2]، وأصبح من المقربين، وإن نبز من بعض طلبته بقولهم :" كان يُدرِس وبغلته عند الباب ينتظر الركوب إلى السلطان"[3] ، وما هذا من ابن العربي إلا طبع تواق للمعالي أشْرِبَهُ، ومجد تليد من أسرتيه ورثه، وهمة عالية جُبِلَ عليها. وقد قال ابن العربي:" ونعم العون على العلم الرئاسة "[4] .

أما دولة المرابطين فقد عُرفت بدولة الفقهاء، و ما ذاك إلا للمنزلة العظيمة التي حظي بها الفقهاء عند الأمراء، بل قد بلغ الأمر من التعظيم للفقه وأهله، أنَّ الأمير أو القائد الكبير إذا أُرِيد إكرامه وتفضيله وإجلاله، لقب بالفقيه، فقد كان المرابطون لا يقطعون أمرا دون فقيه[5]، و مما يشهد لمنزلة الفقهاء في هذه الإمارة، أن مجموعة من الفقهاء، عزموا على

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص 420.

(2) انظر : سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر، ص 56-65 ، 70- 71.

(3) المقري ، نفح الطيب، ج 2، ص 29 .

(4) ابن العربي ، قانون التأويل، ص 454 .

(5) انظر : المقري، نفح الطيب ، ج 1، 221.

أمير المرابطين سنة ثلاث وخمسمئة للهجرة، بإحراق كتاب أبي حامد الغزالي ((إحياء علوم الدين))، فأنفذ الكتب إلى جميع الأقاليم بذلك، وبها كانت أول محنة لابن العربي؛ إذ به يرى كتب شيخه وإمامه الذي أعجب به أشد الإعجاب، تحرق ويطارد مالكوها في الآفاق، ويَحلفون بأغلظ الأيمان، على عدم امتلاكهم لها، فأُمِر ابن العربي بإحضار نُسَخِهِ من الكتاب، وأمر بحلها في الماء، فحُلَّ معظمه وفقد سائره [1].

ثم ولي بعد هذه الفترة المشورة لدى القضاة، فكانوا لا يقطعون أمرا دونه، وبعدها ولي القضاء في جمادى الآخرة سنة خمسمئة وثمان وعشرين للهجرة [2]، فقام به أحسن القيام، " فنفع الله به لصرامته ونفوذ أحكامه، والتزم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حتى أوذي في ذلك بذهاب كتبه وماله، فأحسن الصبر على ذلك كله "[3]، وكان الأذى بسبب تثوير بعض الفقهاء للعامة، والغوغاء على القاضي، محاولين صرفه عن سيرته التي حمد عليها من الخاصة، والعامة، منتهزين أمر ابن العربي الناس بتبرع بجلود الأضاحي، للاستفادة من ثمنها في إكمال بناء السور الواقي للمدينة من الغارات الخاطفة للصليبيين، وهذا السور قد ابتدأ بناءه من مال القاضي الخاص[4]، ولما نفد المال أشار ابن العربي على العامة بالتبرع بجلود الأضاحي، إلا أن الحسدة وأصحاب القلوب المريضة حرَّضوا العامة على إحراق بيت ابن العربي، فأنجاه الله من هذه الفتنة لأنه اختار أن يكون عبد الله المقتول، بعدم استنجاده بمن يحميه، مقتديا في ذلك بالخليفة الراشد عثمان بن عفان، مرجِّحا مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد.

---

[1] انظر : ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، الطبعة الثانية، تحقيق: محمود علي مكي(بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1410هـ/ 1990م)، ص 70- 71 .

[2] انظر: ابن عذارى، المغرب في حلي المغرب، ج 4، ص 92-93 .

[3] المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 29 .

[4] و كانت فكرة بناء الأسوار حول المدن من بنات أفكار القاضي أبي الوليد بن رشد الجد، الذي عبر نحو مراكش نحو الأمير علي بن يوسف، من أجل توجيه نظره إلى عدة أمور أهمت المسلمين سنة 519 هـ، فأمر الأمير ببناء الأسوار حول المدن، وكلَّف بذلك بعض القضاة منهم القاضي ابن العربي. انظر : ابن عذارى ، البيان المغرب، ج 4، ص72-74؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص 1296؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، ص 86 ،87.

ولم يكن لهذه الثورة سبب وجيه سوى أن القاضي ابن العربي سار بهم على منهج الحزم والقمع للفاسدين، فلم يرض أهل البطالة، والمجون بذلك، فضاقوا بسياسته ذرعا، قال ابن عذاري في أحداث سنة تسع وعشرين وخمسمئة:" وثارت السفلة أيضا بإشبيلية على قاضيهم أبي بكر ابن العربي، وذلك أنه كان له في عقاب الجناة اختراعات[1] ومهلكات ومضحكات فانتدب أنفساً جمةً صلباً وضرباً ... وظل ابن العربي يوالي التشدد، والتسلط حتى ثقل على الفُسَّاق، والأشرار فهاجوا "[2]، وقد تكلم ابن عذاري عن تبذيرِ الأموال المرصودة لبناء الأسوار، وتعسفِ بعض القائمين على جمعه الأموال مشددين على سكان المدن في بذل المال، وذكر تهدم بعض الأسوار في المدن الأندلسية فور إنجازها، وعندما أتى على ذكر سور مدينة إشبيلية قال:" وكذلك أهل إشبيلية بوسط الحال دون إسراف، ولا إجحاف"[3].

وبعد توليه القضاء لمدة سنة و بضعة أشهر انصرف أو صُرف عن القضاء، فانتقل إلى قرطبة، ملتمسا هدوء الثورة، متفرغا لتعليم العلم، ونشره، ثم عاد إلى إشبيلية، متبعا سيرته القرطبية، مبتعدا عن السياسة، و لسان حاله قول ابن الوردي في لاميَّته[4]:

لا تَلِ الأحكـامَ إنْ هُمْ سألوا رغبةً فيكَ وخالفْ مَنْ عَذَلْ
إنَّ نصفَ الناسِ أعداءٌ لمنْ ولـيَ الأحكامَ هذا إن عَدَلْ
فهو كالمحبوسِ عن لذّاتـهِ وكِلا كفّيه فـي الحشر تُغَلْ
إنَّ للنقصِ والاستثقالِ فـي لفظةِ القاضي لَوَعظاً أو مَثَلْ
لا تُوازى لذةُ الحُكمِ بـما ذاقَهُ الشخصُ إذا الشخصُ انعزلْ
فالولاياتُ وإن طابتْ لمـــنْ ذاقَـها فالسُّمُّ فـي ذاكَ العَسَلْ
نَصَبُ المنصِبِ أوهـى جَلَدي وعنائـي من مُداراةِ السَّفلْ

---

[1] قد يكون لهذه الكلمة علاقة بموضوع البحث المتعلق بالبحث عن مظاهر التجديد في فقه ابن العربي.

[2] ابن عذارى، البيان المغرب، ج 4، ص 93، 94 .

[3] المصدر نفسه، ج 4، ص 74 .

[4] انظر : محمد صالح البنداق، الجواهر المختارة من تراث العرب، الطبعة الأولى (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1399هـ/ 1979م)، ص 55- 56.

فواصل ابن العربي استثمار فرصة الفراغ في التعليم، والإفادة، والتأليف، ولم يُذكر له حدث في أمور السياسة، إلا ما كان في آخر حياته؛ من رئاسته للوفد الإشبيلي- كما هي عادة تلك الأزمنة – جوازا إلى العدوة المغربية لمبايعة عبد المؤمن بن علي أمير الموحدين سنة اثنين وأربعين وخمسمئة للهجرة (542 هـ)، وقد حُبِس الوفد انتظارا لرجوع الأمير مدة سنة أو تزيد، فلمَّا رجع عبد المؤمن، بايعه الحاضرون، وألقى ابن العربي خطبة بليغة أعجبت الأمير، وأثناء منصرفهم من البيعة توفي ابن العربي في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة ودفن بفاس، وقد ذكر صاحب كتاب ((تاريخ قضاة الأندلس))، أنه سُمَّ، وإن كان ذاك فربما يكون أنصار الموحدين من تولى كِبْره؛ إذ قد عُلمت محبَّة وإشادة ابن العربي بدولة الملثمين، وهو الذي جلب لهم الاعتراف العباسي بالإمارة في بداية دولتهم، ووَلِيَ لهم الوظائف المهمة [1] .

---

[1] انظر: النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص95؛ محمد السليماني، ((وفاته و أولاده و أحفاده))، ص 223، 224، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، ص120.

المبحث الثالث: التجديد الفقهي: (تعريفه ، ضوابطه و أهميته).

للكشف عن مظاهر التجديد الفقهي عند ابن العربي يكون من المعقول أولا أن نلقي نظرة على تعريف التجديد الفقهي، وإطلاقات مفرداته في اللغة، وفي الاصطلاح الشرعي العام، وفي الاصطلاح الخاص، مع التنبيه على الضوابط، والأهمية التي يكتسيها التجديد.

المطلب الأول : تعريف التجديد الفقهي .

التجديد الفقهي والدعوة إلى الاجتهاد المنضبط بالقواعد المنضبط مطلب قرآني، أشار إليه قوله تعالى:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة:169]، ففي الآية الكريمة تنبيه على ضرورة إعمال العقل، وعدم تعطيله بتقليد الآباء، والأجداد، فإعادة النظر مطلوبة، لأن الإنسان ينشأ وطبيعة التقليد والمحاكاة أُولى الوسائل في اكتشاف حياته وبيئته؛ لذلك كان تقليد الأجيال اللاحقة للأجيال السابقة أمرا تقتضيه طبيعة الوجود. فعاب الله تعالى على المشركين ذلك التقليد المخالف لأمر الفطرة والعقل فكأنهم " سُلبوا أنوار البصيرة، وحُرموا دلائل اليقين، وعُدموا سمع الفهم، والقبول، فلم ينفعهم سمع الظاهر، فنُزِلُوا منزلة البهائم في الخلو عن التحصيل، ومَنْ رضي أن يكون كالبهيمة، لم يقع عليه كثير قيمة "[1].

الفرع الأول : تعريف التجديد .

أولا : في اللغة.

التجديد مأخوذ من الفعل جدَّ الشيء، يجدُّ، جدَّة، فهو جديد، نقيض الخَلِق. وقد ذكر ابن فارس في معجمه أن أصل كلمة "جدَّ " يأتي على أصول ثلاثة، العظمة، و الحظ، و القطع. ومن المعنى الثالث: يقال جددت الشيء جَدًّا، فهو مجدود و جديد، أي مقطوع ، وثوب جديد كأن ناسجه قطعه الآن، ثم سُمِّي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا؛ ولذلك يسمى الليل والنهار الجديدين والأجدين[2]. أما فيما لا يقبل القطع، فقد استعمل التجديد بمعنى الإعادة،

---

[1] القشيري، لطائف الإشارات، 6 ج، تحقيق : إبراهيم بسيوني(القاهرة : دار الكتاب العربي)، ج 1، ص 159.

[2] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،6ج، تحقيق:عبد السلام هارون(بيروت: دار الفكر، 1399هـ /1979 م)، ج1، ص 406-409.

كتجديد الوضوء بمعنى إعادته، و تجديد العهد أي تكراره تأكيدا (1).

ثانيا : التجديد في الاصطلاح الشرعي العام .

وردت كلمة التجديد في الآيات قرآنية؛ من ذلك قوله تعالى:﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا إِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ٤٩﴾ [الإسراء: 49]، و جميع هذه الآيات جاءت في سياق الرد على منكري البعث والنشور، حاملة معنى البعث، والإحياء، والإعادة. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ ﴾[فاطر:27]، بمعنى الخِطط و الطرق تكون في الجبال فتخالف لون الجبل(2). أما لفظ التجديد في السنة النبوية فقد جاء حديث النبي ﷺ الذي يقول فيه : ((إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها))(3)، وقد تعددت معاني التجديد عند الشراح تبعا لمقاصدهم وتخصصاتهم، إلا أن الرأي الجامع أن يقال: إن التجديد هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، وأحكام الشريعة، وما خفي من العلوم الظاهرة، والباطنة، وإماتة البدع والمحدثات، وكسر أهلها باللسان أو بتصنيف الكتب، أو التدريس؛ فهو تجديد مطلق يشمل العلم والعمل، وينعكس مفهومه عن حكم الله في كل يجِدُّ من أحداثٍ ، ويقع من نوازلَ، ليس لها نص تشريعي صريح، مهما اختلف الزمان، وتنوع المكان، ولا يكون ذلك إلا للعلماء والأمراء، لأنهم يملكون من

---

(1) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، 6ج، تحقيق :أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية (بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ/ 1979 م)،ج2، ص 452؛ ابن منظور، لسان العرب، 15ج، الطبعة الأولى (بيروت: دار صادر، 1374هـ/1955 م)،ج1، ص 116؛ جميلة بوخاتم، التجديد في أصول الفقه، الطبعة الأولى(مصر: دار الفاروق، 2010 م)، ص 20.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 107.

(3) رواه أبو داود عن أبي هريرة في كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المئة، برقم 4291 .
انظر : أبو داود ، السنن، ص768 . والحديث صححه الألباني.

الوسائل ما يساعد، ومن الآراء، والسلطان ما يُذعن له. ومن العلماء من جعل التجديد شاملا لجميع أوجه البر[1].

ولكلمة التجديد أخلاء تشترك معها في المعنى، ويشير بعضها لبعض عند إطلاق الكلام وعدم التحديد، وهي الإحياء والاجتهاد. ويمكن التماس بعض التفرقة بينها، فيكون الإحياء في نشر، وتحقيق، وتيسير العلم الذي خبت ناره مواكبة لظروف النهضة في كل عصر. أما التجديد فيعرض وجهة نظر أعمق في التعامل مع أصول هذا العلم، وطرقه وأساليبه، ومناهجه ليصير أكثر مسايرة للأحداث، وأكثر انصياعا للأصول. أما الاجتهاد فهو الطريقة الموصلة للتجديد، لأنه بذل الجهود مع استجماع المؤهلات، لجعل نصوص الشريعة تواكب المتغيرات والمستجدات، غير مُنكرة للأصول، والقواعد العامة، فإذا أثمرت هذه الجهود وأينعت، بدت مظاهر التجديد[2].

الفرع الثاني : تحديد مفهوم التجديد الفقهي .

المركب الإضافي "التجديد الفقهي" مصطلح معاصر، حام حول الفقه إسوة بجميع العلوم والمعارف، إلا أن تطبيقاته في الفقه الإسلامي كثيرة، تزخر بها مؤلفات علماء الإسلام قديما وحديثا، وإذا كان الدين مشمولا بالتجديد استنادا إلى الحديث السابق، فإن الفقه أَوْلى جوانب الدين بالتجديد؛ لأنه الجانب العمليُّ المرن الذي يُطلب منه مواجهة كل طريف وجديد بالحكم، والفتوى، والبيان[3].

ولقد تعددت تعريفات المعاصرين للتجديد الفقهي، إلا أن جلها عند التأمل يدور حول هذه الكلمات: " يراد بالتجديد الاحتفاظ بالقديم، وإدخال التحسين عليه، ومحاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ، وتنميته من داخله، وبأساليبه التي أثمرت تلك الثروة التي تعتز بها الأمة الإسلامية كل الاعتزاز، دون المساس بخصائصه الأصيلة، وبطابعه المميز، لأن

---

[1] انظر : محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى(بيروت: دار المدار،2006م)، ص 39- 40؛ جميلة بوخاتم، التجديد في أصول الفقه، ص 21-22

[2] انظر: محمد الدسوقي، التجديد في أصول الفقه، ص26،27؛ حورية تاغلابت، ((الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد))، (رسالة دكتوراه، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007م/2008م)، ص 37، 38 .

[3] انظر : محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص 41 .

التجديد بهذا المفهوم لا ينافي الأصالة فهي لغة تعني الجودة في الرأي، والابتكار في الأسلوب، والعراقة في النسب، وليس التجديد إلا جودة الفهم، والاستنباط، وابتكارا في تنزيل النص على الواقع، طوعا للقواعد المنهجية التي اشتمل عليها علم أصول الفقه "[1] .

الفرع الثالث : العلاقة بين المعنى الاصطلاحي الشرعي و المعنى اللغوي .

قد يجد المتأمل للمعنيين الاصطلاحي واللغوي للتجديد علاقة وترابطا واضحا؛ فالمعنى اللغوي ينساب ضمن قوالب ومفهومات التجديد الاصطلاحية؛ فإذا كان معنى التجديد في اللغة القطع، بجني الثمرة الجديدة النافعة من الشجرة أو النبتة العتيقة أي الأصل القديم، ولا يكون هذا الجَنْيُ حسنا إلا بعد بذل الجهد، واستفراغ الوسع خلال فترات محددة في العناية بالنبتة، وتوفير جميع شروط الحياة المطلوبة. هذا المعنى اللغوي له إشعاع على المعنى الاصطلاحي الذي ذكر سابقا، فالتجديد المراد في الفقه، يكون بالمحافظة على أصول التشريع، ومراعاتها حق المراعاة، وبذل الجهد، والزمن في إعمال طرق الاستنباط بعناية فائقة، و باستثمار جيد، من أجل الحصول على أحكام جديدة للوقائع والمستجدات الطارئة للمكلفين، وينبغي أن تحقق هذه الأحكام الجديدة منفعة أو لذة، أو ما يسمى مصلحة للمكلفين.

كذلك يجد المتأمل لكلمة الجُدَّدِ الواردة في القرآن الكريم بمعنى الطُرُق تكون في الجبال فتخالف لون الجبل، قد نجد لهذا المعنى اللغوي انعكاسا على المعنى الاصطلاحي، فإذا عمل الفقيه على تجلية محاسن الإسلام ومفاخره، وإظهاره يُسْرِه حين اليسر، وشدته حين الشدة، عندما يواجه الأحكام الجديدة، والنوازل الملمة، ظهرت هذه الجزئيات الجديدة المستنبطة، كأنها مسالك جديدة، ناصعة اللون، متميزة الشكل، ضمن منظومة أحكام الشريعة قديمها وحديثها، فإذا رآها المسلم ظهرت له محاسنها لتميزها، فيفرح بها، فيزيد إيمانه، وتقوى عزيمته على اتباع الشرع، والذب عنه، ونفي كل ما يطرأ عليه مما هو خارج عن حقيقته.

---

[1] محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص 41.

المطلب الثاني : ضوابط، و أهميَّة التجديد الفقهي .

التجديد الفقهي ضرورة شرعية تسمح بمسايرة أحكام الشريعة لواقع الناس، لكن هذا التجديد ليس أمرا مرسلا، يحق لكل شخص أن يخترع شيئا في الدين، وينسبه للتجديد، لذلك وضعت للتجديد ضوابط ومجالات وحدود لا يمكن له تعديها، وإلا صار الأمر تحريفا للكلم، وتبديلا للدين الذي كمُل، و اتباعا للهوى الذي يُضل.

الفرع الأول : ضوابط التجديد الفقهي.

لكي يكون التجديد وسيلة لمسايرة التغيرات والأحوال التي تعرفها البشرية منذ أزمنة طويلة، يجب أن تنضبط عملية التجديد بقيود نذكر منها:

أولا : أن يكون التجديد فيما يجوز فيه الاجتهاد، خاضعا للشروط التي وضعها العلماء للمجتهد، ملتزما بضوابط الاجتهاد، فما كان من كتاب، وسنة أو إجماع قطعي الثبوت، والدلالة أو معلوم من الدين بالضرورة كمسائل الاعتقاد، وأركان الإسلام، والحدود، وفضائل الأعمال، والمقدرات كالمواريث والكفارات، ونحو ذلك. فهذه لا مسرح للاجتهاد فيها بإجماع، و بالتالي فلا يجوز التجديد فيها[1] .

أما ما سوى ذلك، وهو ما كان بنص قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو عكسه أو طرفاه ظنيان، أو لا نص فيه مطلقا من الواقعات، أو المسائل المستجدة فهذه هي محل الاجتهاد والتجديد. وعلى هذا معظم أحكام الشريعة؛ ومن ذلك ما فيه مجال لنظر الفقيه، وذلك كفَهْم النص، ومدى انطباقه على الواقعة، ومن جهة ما يرد عليه من إطلاق، أو تقييد، أو ربطه بعلة، وتحرير قيامها، أو زوالها، وهل النص مما سار فيه النبي ﷺ على مقتضى العادة، أو الجبلة أو لا؟ أو أن هذا النص مما قام الدليل على اختصاصه بالنبي عليه السلام أو لا. إلى غير ذلك

---

(1) انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، ((الاجتهاد و مجالاته))، الطبعة الثانية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، جدة: العدد 6، (السنة 4، 1426 هـ/ 2005 م)، ص50،51 ؛ علي جميل خلف، الضوابط العلمية لدراسة و تجديد الفقه الإسلامي، ص 13.

من وجوه التفقه في الأدلة، وما ترمي إليه مقاصد شرعية من حفظ المصالح، ودرء المفاسد من مصادره الأصلية، كالكتاب، والسنة، وقواعده الكلية، ومصادره التبعية كالاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ونحوها من مسالك التفقه المقدرة بميزان الشرع الصحيح لا بالهوى والتشهي[1]. قال ابن عبد البر[2] :" الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل التحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولا في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى الأصل، وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا، فتدبره"[3].

ثانيا : أن يكون التجديد وثيق الصلة بواقع المسلمين، مستضيئا بنور النصوص الشرعية، حيث إنه يجب على المجدد عدم الوقوع تحت ضغط واقع المجتمعات الحاضرة، وهذا الواقع مليء بمستجدات، وحوادث أنشأتها ظروف الغزو التي شهدها العالم المسلم منذ عصور، ولا يزال هذا الغزو مستمرا، وإن اختلفت صوره مع اختلاف الأزمنة، والأمكنة[4].

فليس التجديد محاولة تبرير هذا الواقع، بتحميل النصوص الشرعية ما لا تحتمل من التأويل الفاسد إرضاء لقوم اعتلت أذواقهم، واتبعوا شهواتهم، وغلبتهم عليهم شقوتهم، ممن افتتنوا بالتطور المتسارع ومدنية هذا العصر، بحجة أنه يجب مراعاة أحوال الأمم في حياتها العامة، مع عدم التقيد بأفهام المجتهدين، ومداركهم العلمية التي خولت لهم أن يتمسكوا بظواهر النصوص من غير تأويل، و تبعهم في أقوالهم من جاء بعدهم من الفقهاء

---

[1] انظر: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، الطبعة الثانية (المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات و البحوث، 1433 هـ/ 2013 م)، ص 34؛ بكر بن عبد الله أبو زيد، ((الاجتهاد و مجالاته))، ص51،50؛ علي جميل خلف، الضوابط العلمية لدراسة و تجديد الفقه الإسلامي، ص 13.

[2] هو يوسف بن عمر بن عبد البر النمري القرطبي، حافظ الأندلس، وكبير محدثيها في زمنه، ألف كتبا مفيدة ككتاب ((التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد))، وكتاب ((الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار))، وله كتب أخرى رائقة، ومفيدة، توفي في ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وأربعمئة للهجرة (463 هـ). انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 440-442 (رقم الترجمة 626).

[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، 2ج، الطبعة الأولى، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري (الدمام : دار ابن الجوزي، 1414 هـ/ 1993م)، ج2، ص 848 .

[4] انظر : علي جميل خلف، الضوابط العلمية لدراسة و تجديد الفقه الإسلامي، ص 14؛ بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص 119، 174.

المتأخرين الذين قصَّروا في عدم مجاراة الظروف و اعتبار الأحوال. ويتكئ هؤلاء على قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، وإعمالها بشكل متوسع فيه من غير ضوابط شرعية، إلى أن شمل بعض الأحكام المندرجة تحت القيد الأول المذكور سابقا، فقالوا بإباحة محرمات، ودعوا إلى تعطيل العقوبات الشرعية [1].

الفرع الثاني : أهمية التجديد الفقهي .

السعي نحو تجديد الفقه الإسلامي واجب على كل فقيه يملك استعدادا لذلك، إذ أن التجديد وسيلة لجعل هذه الشريعة الإسلامية شاملة لكل زمان ومكان، وتحقيق لأبدية نصوصها، قال تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:9]، وأنها نصوص إلهية غير خاضعة لفترة تاريخية بعينها. والتجديد مطية إحياء الفقه ومناهجه التي وضعها الفقهاء المتقدمون أو ألمحوا إليها، لأنه من سنن الكون أن تأتي فترات تخبو فيها نار العلم، وتذبل زهرته، فكان لزاما على العدول من العلماء بعث الفقه، وإزالة ما ران عليه من غَبَرة، مصداقا لقوله ﷺ:((يحمل هذا العلم من خلَفٍ عُدُوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)) [2].

وعملية التجديد تكتسي أهمية بالغة في وضع الفقه في مواجهة التحديات التي يعرفها المسلم، سواء أكانت هذه التحديات من صنع يده، أم طارئة عليه، فالتجديد إذا أدى عمله، استجاب لسنن الكون في مواجهة الصعاب، ومواكبة الظروف، والأحوال، وقهرها بالعلم الشرعي، وعلى أكمل وجه، وفي ذلك ردٌّ لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، هذه الدعوى التي

---

(1) انظر : علي جميل خلف، الضوابط العلمية لدراسة و تجديد الفقه الإسلامي، ص 14؛ بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص 119، 174.

(2) رواه ابن عبر البر في التمهيد عن أبي هريرة و عبد الله بن عمرو وغيرهما. انظر : ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني و المسانيد(مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ." التمهيد، والاستذكار، و القبس")، 25ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي(القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1426هـ/ 2005م)، ج1، ص 357-358.

جلبت للمسلمين الويلات، وأغرقتهم في ظلمات، بعد أن عاش أسلافهم في نور من العلم وبركات.

ولا يكون هذا التجديد صالحا إلا إذا تفقَّد أهل المذاهب الفقهية مذاهبهم، فكلُّ ما وجدوه على خلاف الإجماع، أو القواعد العامة، أو النصوص الشرعية، أو القياس الجلي السالم من المعارض، أو يخالف مقاصد الشريعة، نظروا إليه بالاستبعاد، ومالوا إلى استنباط غيره، مما هو جار في ركاب الشريعة مهتد بهديها (1).

وفي التجديد كذلك جعل للفقه الإسلامي المرجع الوحيد للتحاكم، وتحقيق لأمر الله تعالى بذلك في كثير من الآيات الداعية إلى الرد إلى الله والرسول، لأنه إذا رأى الناس أن فقههم فيه حل مشكلاتهم، تحاكموا إليه، ورضوا بحكمه، ولم يجدوا في صدورهم حرجا منه، لعلمهم أنه حكم الله تعالى، وحكم رسوله ﷺ، وعلموا أن الفقهاء إنما يبلِّغُون عنهما، ويوقّعون من الأحكام ما يغلب على ظنهم أنه الصواب(2).

---

(1) انظر: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 4ج،(الرباط، إدارة المعارف، 1340 هـ)، ج4، ص 15.

(2) انظر : حورية تاغلابت، الفقه الإسلامي بين الأصالة و التجديد، ص 23 .

الفصل الثاني

دوافع التجديد، ومظاهره في طرق التعليم، والأصول والمقاصد

المبحث الأول: دوافع التجديد عند ابن العربي.

المبحث الثاني: مظاهر التجديد في طرق التعليم.

المبحث الثالث: مظاهر التجديد في أصول الفقه عند ابن العربي

المبحث الرابع: مظاهر التجديد في مراعاة المقاصد الشرعية عند ابن العربي.

المبحث الأول : دوافع التجديد عند ابن العربي.

لقد اجتمعت لابن العربي مجموعة دوافع كانت سببا في نبوغه، وتفرده، ودعته إلى محاولة الإبداع، والتجديد في كثير من ميادين الفقه الإسلامي.

المطلب الأول : الرحلة في طلب العلم .

الرحلة في طلب العلم سنة مُوسوية أتى على ذكرها القرآن الكريم حينما قصَّ علينا حال نبيٍّ من أنبياء أولي العزم؛ موسى عليه السلام، حينما علم بوجود منْ هو أعلم، شدَّ إليه الرحال، ويمَّم جهته بهمة الرجال، محتملا لأجل لقائه من العناء، والنصب ما يهد الجبال، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴾ [الكهف:61]. وبعد مجيء الإسلام، وانتشار علومه، التي خلفها الهدي النبوي، حرص الصحابة الكرام على فهمه، تبعا لما بلغهم من ذلك الهدي، فتعددت آراؤهم، وتفرقوا في الأمصار، جهادا في سبيل الله، أو فرارا من الفتن، أو نشرا للعلم، فخلفوا تلاميذ بتلك الأمصار، فصارت الرحلةُ إليهم وإلى غيرهم ممن أخذوا بطرف من علم، سمةً بارزةً، ومظهرا مهما لتلقي العلوم، فكانت الرحلة مصدر فخرٍ لمتحملي نصبها، وأمرا مهما في الطلب لا يستغنى عنه، بعد الفراغ من تلقي العلوم المحليَّة، فهي عندهم كالروح للجسد، وكالماء للنبات. وهي علامة النبل، ودليل الحلم.

وللرحلة آثار بالغة في عملية التعلم؛ إذ أن المباشرة في الأخذ عن الشيخ، منفذ زائد عن المنافذ المعهودة للتعلم، فالمحاكاة التي سببها المجالسة طريق من طرق التعلم، لذلك حرص النبي ﷺ على الإيصاء بالجليس الصالح. والتلقي الذي سبيله اللقيا أرسخ في ذهن الطالب، زيادة على أن الرحلة سبيل لرؤية أفكار جديدة، وأفهام أخرى سديدة، من أجل ذلك أبدع ابن خلدون في ذكر فوائد الرحلة، وآثارها العظيمة، في فتق الأذهان، وتحصيل ملكات التعلم، وفنون العلم، واصطلاحاته المتداخلة، فقد قال تحت فصل سماه [في أن الرحلة في طلب العلوم، ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم]، ما يلي :" والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم، وأخلاقهم، وما ينتحلون به من المذاهب، والفضائل تارة علما وتعليما وإلقاء، وتارة

محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما، وأقوى رسوخا، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات رسوخها. والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مخلِّطة على المتعلم. حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم. و لا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين"[1].

ثم انتقل ابن خلدون إلى بيان أهمية تعدد الشيوخ وتنوعهم، فأوضح أن في ذلك تقوية للملكات، وتصحيح للمعارف، من خلال مقابل الطالب بعضها لبعض، كما أن في تعدد المشايخ، تعدد للمناهج، والطرق التي يسلكونها في التعليم، أو الشرح، أو الإفهام، أو الاستنباط، فيفيد ذالك كله الطالب النبيه، قال ابن خلدون :" فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها، ويعلم أنها أنحاءُ تعليم، وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، وتصحح معارفه وتميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة و التلقين و كثرتهما من المشيخة عند تعددهم و تنوعهم. و هذا لمن يسر الله عليه طرق العلم و الهداية. فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم "[2].

وابن العربي من العلماء الذين ساروا على هذه السنة، فقد كان حلم الرحلة يراوده وهو صغير، فكان يرى أن التفرغ لطلب العلم، وجمعه، والتمكن منه، أفضل من تحصيل الجاه والمال، قال عن نفسه :" ولقد كنت مع غزارة السبيبة، ونضارة الشبيبة، أحرص على طلب العلم في الآفاق، وأتمنى له حال الصفاق، وأرى أن التمكن من ذلك في جنب ذهاب الجاه والمال، وبعد الأهل بتغير الحال، ربح في التجارة، ونجح في المطلب. وكان الباعث على هذا التشبث– مع هول الأمر– همة لزمت، وعزمة نجمت، ساقتها رحمة سبقت "[3].

وما ذلك التشبث بالعزم على الرحلة، إلا همة عالية تنشد الكمال، وإرادة صلبة تصارع الأهوال، رُزقها ابن العربي.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة التاريخ، 2ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش(دمشق: دار يعرب، 1425 هـ/ 2004 م)، ج2، ص 358.

[2] ابن خلدون، المرجع نفسه، ج2، ص 358 .

[3] ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص ص 191-192.

وهناك أمر ثان يضاف إلى هذه الرغبة الشديدة في جمع العلم، وهو الرغبة في المنافسة، وغبطته لرحلة الباجي إلى المشرق، والتي كان لها صدى واسعا عند أهل الأندلس، إذ جاز الباجي إلى الأندلس بعلوم ما عرَفوها، وجلب كتبا، ومصنفات ما بَصُرُوا بها، يقول ابن العربي عن هذا كله :" فسمعت جميعهم يقولون: هذه كتب عظيمة، وعلوم جليلة، جلبها الباجي من المشرق، فصدعت هذه الكلمة كبدي، وقرعت خلدي؛ وجعلوا يُوردون في ذكره و يَصدرون، ويحكون أن فقهاء بلادنا لا يفهمون عنه ولا يعقلون"[1].

بل قد عدَّ رحلة الباجي وغيره سببا في بعث العلم وتجديد سبله بعد أن كادت ناره تخبو، ونجمه يأفل، قال في ((العواصم)):" ولولا أنَّ طائفة نفرت إلى دار العلم، وجاءت بلباب منه، كالأصيلي، والباجي، فرشت من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطرت أنفاس الأمة الزفرة، لكان الدين قد ذهب"[2]. فكان لهذه الكلمات الأثر العظيم في نفس ابن العربي التواقة لطلب المعالي، وهو الذي طلب العلم صغيرا، ونشأ في أسرة تحب العلم، وتحض على طلبه، فقال عند ذلك: " ونذرت في نفسي طية: لئن ملكت أمري لأهاجرنَّ إلى هذه المقامات، ولأفدنَّ على أولئك الرجالات، ولأتمرسنَّ بما لديهم من العقائد والمقالات"[3].

وقد أبان ابن العربي في كتبه التي كُتب لها الوصول إلينا، عن أهمية رحلته المشرقية ومدى تأثيرها في مستواه العلمي والفكري، وفتْحِها أبوابا من المعرفة لم تكن في متناوله، فقد قال بعد حضوره أول مجلس مناظرة في مدرسة الشافعية ببيت المقدس :" فلم أفهم من كلامه حرفا، ولا تحققت منه نكرا ولا عرفا، وأقمت حتى انتهى المجلس، فكررت راجعا إلى منزلي، وقد تأوَّبني حرصي القديم، وغلبني على جدي في التحصيل والتعليم"[4]. وقال في زمن تالٍ:" فلما سمعت كلامهم، رأيت أنها درجة عالية، ومزية ثانية، وبزٌ من المعارف أغلى، ومنزلة في العلوم أعلى، و كأني إذ سمعت كلامهم ما قرأت ما يقني، لا

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص 421.

(2) ابن العربي، العواصم من القواصم ، تحقيق: عمار طالبي (القاهرة : مكتبة دار التراث)، ص367.

(3) ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 193 .

(4) ابن العربي، قانون التأويل، ص 434 .

يكفي في المطلوب، ولا يغني"[1].

لذلك حرص ابن العربي على تحصيل هذه العلوم التي رأى من نفسه حرصا على جمعها، فواصل الليل بالنهار في طلبها، والظفر بحقيقتها، مدة تزيد على ثلاث سنوات، وفي ذلك يقول:" ولم نَزَل على تلك السجية، حتى اطلعت بفضل الله على أغراض العلوم الثلاثة : الكلام، وأصول الفقه، ومسائل الخلاف، التي هي عمدة الدين، والطريق المهيع إلى التدرب في معرفة أحكام المكلفين؛ الحاوية للمسلك والدليل، الجامعة للتفريع والتعليل" [2]. ونجده بعدُ يقارن حاله يوم دخول بيت المقدس، وسماعه المناظرة التي أدهشته بالمدرسة الشافعية، وحاله يوم دخوله بغداد، وقد حضر مجلسا للعلم، فاستطاع بفضل المدة التي مكثها ببيت المقدس أن يزن الأقوال، ويميز صحيحها من فاسدها ، قال ابن العربي:" فسمعتهم يتكلمون في مسألة إجبار السيد عبده على النكاح، ولا يفوتني من كلامهم شيء من الفساد والصلاح، ونظرت إلى حالي أول دخولي بيت المقدس، وأنا أسمع كلام مَجَلّي في مسألة الحرم، وحالي حين دخولي بغداد، وسماعي مسألة إجبار العبد على النكاح، فهمَّ قلبي يغيظ، وكاد لساني يفيض، ثم تماسكت، وليتني تكلمت " [3].

و للأثر البالغ الذي تركته الرحلة في نفسية ابن العربي، فقد أفرها بمؤلفيْن، الأول وهو الأهم، وهو في حكم المفقود، أسماه ((ترتيب الرحلة للترغيب في الملة))، ذكر فيه تفصيلات الرحلة، وجميع ما شاهد من الأماكن والأحداث، خلال رحلة طلب العلم بإفريقية، ومصر، والشام، وساحله، والعراق، والحجاز، وذكر فيه الأعيان الذين لقيهم، وسير الفضلاء الذين جالسهم، و العلوم التي تلقاها منهم، والمقامات التي حل بها. أما الثاني فهو ((شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان)) جرَّده من المؤلَف الأول، وخصَّه بما شاهد من البلدان، كما يبدو من العنوان، وألحق به الرسائل الداعمة لمُلك المرابطين، التي جلبها من المشرق، و المرسلة من طرف الخليفة العباسي، و وزيره، و الإمامين أبي حامد الغزالي،

---

[1] ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 209.

[2] ابن العربي، قانون التأويل، ص 438 .

[3] ابن العربي ، مختصر ترتيب الرحلة، ص ص 216-217 .

و أبي بكر الطرطوشي، وهو مخطوط[1]. إلا أن الله لم يكتب للمؤلف الأول البقاء، فضاع مع مؤلفات ابن العربي الأخرى التي حُرمتها الإنسانية. ولأهمية كتاب الرحلة، واحتوائه على فوائد في علوم مختلفة، فقد " تواتر لدى مؤرخي الجغرافية أن ابن العربي أول من كتب عن الرحلات من علماء العرب والمسلمين في الأندلس بطريقة علميَّة، و تظهر للقارئ مقدرته الفذة في هذا الميدان من الفقرات التي تناقلها علماء الجغرافية من كتابه ((ترتيب الرحلة)). يعتبر كتاب ترتيب الرحلة لابن العربي بمثابة سجل متكامل عن رحلته المشرقية، فقد رصد فيه معلومات في غاية الأهمية عن الطرق، والتضاريس، والمناخ، والسكان، والمنتوجات الزراعية وغيرها "[2].

المطلب الثاني : تنوع المذاهب الفقهية للشيوخ الذين أخذ عنهم .

من الوجيه في الاستفتاح الاستشهاد بكلام ابن العربي في بيان فوائد مجالسة العلماء، والاقتباس من مناهجهم، و طرق تفكيرهم حيث يقول :" هيهات ليست الحقائق في هذه الطرائق، ولا تنال المعاني بالأماني، ولا تؤخذ التحف من الصحف، وإنما هي منقولة من الفؤاد إلى الفؤاد بواسطة اللسان والآذان، ونبذ المَحَالِّ بشد الرحال، وإعمال المطيِّ إلى المكان القصيِّ، وملاحظة الأعيان بالعيان"[3]، لذلك أسهمت الرحلة المشرقية في تمكين ابن العربي من لقاء كثير من العلماء، فقد حرص ابن العربي خلال رحلته، على لقاء العلماء و الأدباء وأهل النباهة في كل بلدة دخلها، حبا منه للاطلاع والإفادة من علومهم.

و ربما يكون هذا الحرص لِمَا ورد أن أهل المشرق أرسخ في صناعة تعليم العلم، وأشد نباهة، وأعظم كَيسا، وأكمل فطرة من غيرهم؛ لكثرة العمران واتصاله، وعِظَم الحضارة وتطورها، واستمرار سند العلم. وقد كثر بسبب ذلك شيوخه. ومعلوم أن كثرة مجالستهم يستغنى بها عن طول المعاناة في تتبع الوقائع، ويسهل من خلالها اقتناص المعاني البعيدة،

---

[1] انظر : ابن العربي ، المصدر السابق، ص 216، 217 .

[2] علي بن عبد الله الدفاع، رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية والإسلامية (المملكة العربية السعودية، مكتبة التوبة)، ص 147 .

[3] ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، 12ج (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج10، ص 29.

ويفتح آفاقا جديدة، وأبوابا مغلوقة. وقد لقي ابن العربي المشاهير والأعيان من العلماء في ذلك العصر، وذلك لأن السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير العلماء معتبر عند كل أهل أفق وعصر، فلكل إمام مشهور اصطلاح في التعليم يختص به، ولو لم يكن ذلك لكان الاستنباط ، والفهم، ومعاناة العلم، كلها واحدة عند جميعهم[1].

فأما المدرسة المالكية فهي البيئة الحاضنة لابن العربي؛ فلا مذهب لأهل الأندلس إلا مذهب مالك، وللفقه عندهم رونق، ووجاهة[2]، فلا جرم أن يكون ابن العربي قد تلقى مبادئ الفقه في الفترة التي سبقت رحلته إلى المشرق، و ألمَّ بحظ وافر منها، ثم لما رحل عن الأندلس لم يشر في كتبه التي وصلت إلينا أثناء مرروه ببلاد المغرب الإسلامي إلى مسائل العلم المتعلقة بالفقه، وإنما كان يذكر العلماء الذين لقيهم و العلوم التي برزوا فيها، واستنطقهم حقائقها، فيكثر من ذكر علوم أصول الدين، والقراءات، والأدب، والكلام، وعلوم العربية، مما يدلنا على أن ابن العربي لم يجدَّ له شيء من الفقه ذو بال، زائد على ما كان حصَّله ببلده، إذ لو حصَل له ذلك لذكره. وبالرغم من ذلك فقد نبَّه على اطلاعه على طريقة أهل القيروان[3]، وفرحه بفهم أساليبهم، والتي قال عنها :" فلما لمح لي هذا الكوكب بطريقة القيروان، واستنارت لي فيها بنوع من البرهان، واستبرأتها بواضح من الدلالات غض النبات و الأفنان، قلت: هذا مطلبي"[4]. ثم واصل طريق الرحلة إلى بيت المقدس

---

[1] انظر : ابن خلدون، المقدمة ، ج2، ص 159، 160، 166.

[2] انظر : المقري، نفح الطيب، ج1، ص221.

[3] ذكر ابن خلدون أن للمذهب المالكي ثلاث طرق (مدارس) وهي : طريق القرويين، والقرطبيين، والعراقيين (ألحق بها المصرية). إلا أن هذه المدارس قد تأثر بعضها ببعض بسبب رحلة العلماء، وشرح الكتب من المدارس المختلفة، فحصل تلاقح في أساليب الاستنباط، وطرق التفكير خدم المذهب المالكي كثيرا. كشرح ابن العربي لكتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب. انظر : ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 195؛ محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص139، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل.

[4] ابن العربي، قانون التأويل، ص 427 . والمراد بطريقة القرويين ما ذكر صاحب أزهار الرياض:" وأما الاصطلاح القروي فهو البحث عن ألفاظ الكتاب(المدونة)، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف، على حسب ما وقع في السماع، وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها".
أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، 5ج، ضبط وتحقيق وتعليق: ثلة من العلماء(القاهرة والرباط: المعهد الخليفي للأبحاث المغربية، صندوق إحياء التراث الإسلامي، 1358 –1400 هـ/ 1939– 1980م)، =

مرورا بمصر التي لم يذكر من أمر التفقه فيها شأنا كبيرا، لاستتار العلماء بسبب ظهور العبيديين وتغلبهم عليها[1]. أما في بيت المقدس فقد لقي الإمامَ أبا بكر الطرطوشي الذي رحل من الأندلس، فأخذ أهل المشرق عنه طريقة أهله، ومزجوها بطريقتهم المصرية المتأثرة بالعراقية، مما كان أدى بعدُ إلى ظهور أعلام مصريين برعوا في المذهب وخدموه أحسن الخدمة [2]. وقد انفرد ابن العربي بأبي بكر الطرطوشي المالكي، فلازمه مقتبسا من هديه، منتفعا بعلمه، معجبا بسمته .

وفي بيت المقدس كذلك استفاد ابن العربي من العلماء المقيمين والزائرين، فقرأ المدونة جامعا بين طريقتيها في الدرس هذه المرة، فاستفاد من الطريقة القيراوانية الجنوح للتخريج و إيراد وجوه الاحتمالات، وإثراء الموضوعات بالتنظير والتمثيل، واستفاد من الطريقة العراقية الدُربة على المناظرة، والاستدلال، واستخراج العلل، و البحث عن أصول الأدلة[3]، ثم انتقل إلى دمشق مارا ببلدات في طريقه إليها، ثم رحل منها إلى بغداد، و بغداد يومئذ مقر الخلافة الإسلامية، وملتقى المذاهب الفقهية، والطوائف الإسلامية. ولقد كانت الغلبة فيها للمذهب الشافعي، يليه المذهب الحنفي بدرجة أقل. أما المذهب المالكي فقد عرَف في تلك المرحلة ركودا بسبب موت أساطينه، ورحلة أعيان علمائه عن بغداد، وخروج القضاء عن المالكية إلى غيرهم من الشافعية والحنفية، فقَلَّ طلبه لاتباع الناس أهلَ الرئاسة، و الظهور[4].

= ج 3، ص 22. **وانظر** : محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، الطبعة الأولى(دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث،1421هـ/2000 م)، ص 74 .

(1) انظر : ابن العربي، قانون التأويل، ص 432.

(2) ومن مُثل أولئك أبو عمر بن الحاجب، وشهاب الدين القرافي. انظر: ابن خلدون، مقدمة التاريخ، ج2، ص196،195.

(3) انظر : ابن العربي، قانون التأويل، ص427، 438.

(4) لقد ذكر صاحب شجرة النور الزكية في طبقات المالكية أن مذهب مالك انتهى بالعراق بالطبقة العاشرة بموت أبي يعلى أحمد بن محمد العبدي إمام المالكية بالبصرة، المتوفى سنة 489 هـ. إلا أنه ذكر في ترجمته، أنه سمع منه عالَم كثير. انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، 2ج، الطبعة الأولى، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم(بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998 م)، ج2، ص 127 ؛ مخلوف، شجرة النور، ج1، ص 116.

إلا أن ابن العربي لن يعدم مفيدا بطريقة العراقيين المعروفة في دراسة مدونات المذهب المالكي[1]، فقد كانت طريقتهم مهجورة عند أهل القيروان والأندلس لبعد المسافة، وانعزال العراق عن طريق حج المغاربة، بالإضافة إلى خفاء مداركها عنهم، وقلة اطلاع المغاربة على مآخذ القوم، وقد عُرف عن علماء العراق أنهم أهل تحرر واجتهاد مخصوص، نافرين عن التقليد، ولا يرضونه طريقا. وما ذاك إلا لتأثر علماء المالكية ببيئة العراق في تنوع المذاهب، وتنافس العلماء، وتباريهم في استنباط المسائل. فقام علماء المالكية بتخريج المسائل على أصول الإمام مالك، ناسبين إياها للمذهب، غير متوسعين في اعتماد الرواية كما صنع نظراؤهم من المغاربة والأندلسيين، متأثرين بمنهج أبناء بيئتهم الأحناف في التوسع في القياس والرأي، مجتهدين في مناقشة المذاهب الأخرى، ومناظرتها، مقبلين على علم الكلام والجدل المعروف لدى أصحاب المدرسة العقلية في رد شبه المعتزلة وغيرهم من الطوائف المتأثرة بالفلسفات الوافدة[2].

زيادة على تمكن ابن العربي من الفقه المالكي، فقد تتلمذ على فقهاء المدارس الأخرى، و خاصة المذهب الشافعي والحنفي، فقد كان يحضر مجالسهم، ومناظراتهم، ويتعاهد مدارسهم، فقد قال يصف حال دخوله بيت المقدس:" فوردت البيت المقدس، طهره الله، فألفيت فيه ثماني وعشرين حلقة، ومدرستين إحداهما للشافعية بباب الأسباط، والأخرى للحنفية، بإزاء قمامة تعرف بمدرسة أبي عقبة، وكان فيه من رؤوس العلماء، ورؤوس المبتدعة، على اختلاف طبقاتهم كثير، ومن أحبار اليهود والنصارى، والسمرة جمل لا تحصى، فأوفيت على القصد من طريقه، ووعيت العلم بتحقيقه"[3]. فأخذ يحرص على لقاء علماءهم البارزين المشهورين، ويترصد زوار هذه المدارس من علماء الآفاق، وقد قال في

---

(1) ذكر المقري في أزهار الرياض طريقة العراقيين قائلا:" فأما أهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل، وتحرير الدلائل، على رسم الجدليين، وأهل النظر من الأصوليين".المقري، أزهار الرياض، ج3،ص 22.

(2) انظر: ابن خلدون، مقدمة التاريخ، ج2، ص 195؛ محمد عيسى،((مدرسة العراق المالكية، النشأة و الخصائص))، أعمال الملتقى الوطني الرابع للمذهب المالكي (دار الثقافة بعين الدفلة)، عين الدفلة: العدد الرابع (1429 هـ/ 2008 م)، ص 23، 24، 25.

(3) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص45.

كتابه ((قانون التأويل)) :" وما كنت أسمع بأحد يشار إليه بالأصابع، أو تثنى عليه الخناصر، أو تصيخ إلى ذكره الآذان، أو ترفع إلى منظرته الأحداق، إلا رحلت إليه قصيا، أو دخلت إليه قريا... فولجت من ذلك جنة لا يتكدر تسنيمها، ولا يتغير نعيمها"[1]، وبذلك استفاد ابن العربي مناهجهم في فهم النصوص الشرعية، وطرق استنباط الأحكام، والغوص إلى معانيها، واتسعت دائرة تفكير، لاتساع اطلاعه على خبايا كل مدرسة، ومن تتبع الشيوخ الذين أخذ عنهم يرى ذلك التنوع، ففيهم الشافعي، والحنفي، والحنبلي، والظاهري، وحتى الرافضي، بل قد اهتمَّ بكتب المخالفين من المعتزلة، وهو القائل عن الكتب التي قرأها :" ومن كتب المخالفين كثيرا، ومن المسانيد جما غفيرا، وأكثر ما قرأت للمخالفين كتاب عبد الجبار الهمداني الذي سماه بـ ((المحيط)) مئة مجلد، و كتاب الرُّمَّاني عشر مجلدات"[2].

المطلب الثالث : اعتناء ابن العربي بالمناظرة و علم الخلاف.

من النتائج والآثار المفيدة للمذهبية ظهورُ المناظرات والمساجلات الفقهية، والأصولية، والكلامية بين أرباب المذاهب المختلفة؛ لأجل الاستدلال للمذهب والانتصار له من خلال إبراز مدارك الأدلة، وأصول الاستنباط، فأعطى ذلك حياة جديدة للفقه، و غزارة للمسائل، وإظهارا للفروق. و لقد ذكر ابن خلدون في مقدمته أن من أسباب تحصيل ملكة والحذق في العلوم، " فتق اللسان بالمحاورة، والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها، ويحصل مرامها. فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون، ولا يفاوضون. وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من التصرف في العلم و التعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علَّم"[3]. ثم قارن ابن خلدون بعد هذا الكلام بين طريقة أهل تونس التي تعتمد على المناظرة والمحاورة، و طريقة أهل المغرب التي

---

[1] ابن العربي، قانون التأويل، ص 457.

[2] ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة، ص 226.

[3] ابن خلدون، مقدمة التاريخ، ج2، ص 167. انظر : خالد بن مساعد الرويتع، التمذهب دراسة نظرية نقدية، 3ج، الطبعة الأولى، (الرياض: دار التدمرية، 1434هـ/ 2013 م) ج3، 1315- 1316.

تخلو منه، فرأى أن مدة سكنى طلبة العلم بالمدارس في المغرب ست عشرة سنة، بينما نجد هذه المدة عند أهل تونس خمس سنين، و ما ذاك إلا أن حصول الملكة العلمية لدى الطلاب تقل مدته بحسب جودة التعليم، وتنوع طرقه لدى المدرسين. فالتدريب على المناظرة والحوار أنفع للطلبة، وأقرب لتحقيق المبتغى من العملية التعليمية[1].

لأجل هذا نجد أن ابن العربي قد اعتنى بشأن المناظرة و المفاوضة مند بدء تعليمه، فقد ذكر أنه في أول طلبه للعلم قد تدرب على مسائل العلم المعينة على ذلك، فقال:" وأنا بغزارة الشباب أجمع من هذه الجمل ما يَجْمُل و ما لا يجمل، والقدر يخبؤها عندي للانتفاع بها في الرد على الملحدين، والتمهيد لأصول الدين"[2]، ثم لما سنحت له الفرصة للرحلة نحو المشرق، حمل نفسه على اغتنام الأوقات، في حضور المناظرات، وتعلم أصولها، والعمل بمقتضاها في محاورة الخصوم، فكانت بمثابة اللقاح لعلومه، فأفاده ذلك كثيرا، فكان كلما دخل بلدا إلا أخذ نفسه بمناظرة من يجد من الأعيان والعلماء، موافقين كانوا أو مخالفين، فهاهو يذكر عند دخوله المهدية أنه أخذ في قراءة شيء من أصول الدين، والمناظرة فيها مع الطالبين، ثم لما وصل البلاد المصرية، ناظر الشيعة والقدرية، و تدرب في جمل من الجدل، و نظر في نبذ من علم الكلام[3].

ثم لمَّا ورد بيت المقدس دخل مدرسة الشافعية ، فألفى فيها جماعة من علمائهم في يوم اجتماعهم للمناظرة، وهم يتناظرون كعادتهم، فأعْجِب بمجلسهم، وما دار بينهم من حوار؛ إذ أبان له ذلك مكانته من العلوم، فلازَمَ بعد ذلك الولوج إلى مدراس الشافعية والحنفية كل يوم[4]، لحضور مجالس المناظرة الداخلية للمذهب، أو مناظرة علماء المذاهب الأخرى، القائمة على تصحيح كل منهم مذهب إمامه، وبيان جريان فروعه على أصول صحيحة، وطرائق قويمة، يحتج بها كلٌّ على مذهبه الذي قلده، و تمسك به، فأجريت في مسائل

---

[1] انظر : ابن خلدون، مقدمة التاريخ، ج2، ص 168.

[2] ابن العربي، قانون التأويل، ص 419.

[3] انظر: ابن العربي، المصدر نفسه، ص 428، 433.

[4] انظر : ابن العربي ، مختصر ترتيب الرحلة، ص 205.

الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه[1]. وحضر مناظرات أخرى وصفها بالكثيرة، تحتوي على مسائل من التحقيق عديدة، كما ناظر ببيت المقدس بحضور مشايخه فقال عن ذلك:" ونظرت إلى كل طائفة تناظر، وناظرتها بحضرة شيخنا أبي بكر الفهري رحمه الله، وغيره من مشيخة أهل السنة "[2]، وكذلك كان شأنه ببغداد بعد ذلك، و خاصة بعد لقائه كبار علماء الإسلام كأبي بكر الشاشي، وأبي حامد الغزالي، وغيرهما، مما أهَّله خلال هذه الرحلة للمشاركة في المناظرات، أو حضور مجالسها، فأثارت تلك المشاركة إعجاب مشايخه، كذلك ذكر أنه فاوض كثيرا من الفرق الإسلامية كالشيعة بمدن الساحل التابعة لبيت المقدس كعكًّا، فأعجبوا به، وتعجبوا من أمره، لظهوره عليهم، وهو صغير، ذكر ذلك كله في جمل طويلة، ومخاوف كثيرة تعرض لها، أثناء ذلك من أئمتهم وأمرائهم، في كتاب ((العواصم))، كما فاوض فيها اليهود والنصارى[3].

كما فاوض ابن العربي الفلاسفة واطّلع على مذاهبهم، ونبَّههم على قصر النظر عندهم في مسائل من جليل و دقيق علم الكلام لديهم، فقد قال عن ذلك: " وقد تقدم من ذكْرِنا لقولهم في المفردات و البسائط إشارة، أنبهكم فيها، على نكتة، فاوضت فيها عظمائهم، فاضطررت أكثرهم في النظر إلى أن يقول: إن البسيط المطلق لا يتحقق إلا في القول"[4]، ولقد ذكر كذلك أنه ناظرهم بنفسه، في الأقطار التي دخلها، فكأنه كان يتقصَّد ذلك، لأجل تقوية ملكته، وتدعيم معارفه، واختبار نفسه، وقد أظهر رغبة كبيرة في مناظرة طائفة الطبائعيين منهم، وعدَّ ذلك كالجهاد في سبيل الله، قال في ((أحكام القرآن)):" نقل بعض المتساهلين من المالكيين أن أكثر مدة الحمل تسعة أشهر، وهذا ما لم ينطق به إلا هالكيٌّ؛ وهم الطبائعيون ... فيا ليتني تمكنت من مناظرتهم أو مقاتلتهم"[5]. أما من ناظرهم من الفلاسفة بنفسه، أو حضر مناظراتهم مع الأعلام من الأئمة، فقال عن ذلك:" وقد فاوضتهم في الأقطار والأمصار

---

[1] انظر : ابن خلدون، مقدمة التاريخ، ج2، ص 204 .

[2] ابن العربي، العواصم من القواصم، ص45.

[3] انظر : ابن العربي، العواصم، ص 44- 55؛ ابن العربي، قانون التأويل، ص 433، 434، 436، 437، 442.

[4] ابن العربي، العواصم، ص 107.

[5] ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 80.

بنفسي، وحضرت ذلك في مجالس الأئمة، والجهابذة بالشام والعراق، فما أثبت الله لهم قدما، ولا رفع لهم قَطاً عَلَما "[1]. وقد أظهر ابن العربي هشاشة الأصول التي بنى الفلاسفة عليها قواعدهم، وأنها عبارة عن مسخ للشرائع السالفة، بدَّلوها تبديلا، ورتَّبوها مشحونة سخفا وخللا، إذا قرأ لهم القارئ منها مسطورا، رآه متهافتا منكورا. وقد استشهد ابن العربي بمقولة الباجي لأحد متفلسفة الأندلس، الذي سأل الباجيَّ: هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ فردَّ عليه الباجي قائلا: إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله ﷺ[2].

ومما ينبئ بأهمية علم المفاوضة و المناظرة في تحصيل العلوم، و صقل المعارف، في مواجهة الخصوم، أنه من خلاله نشأ علم الخلافيات أو علم الخلاف العالي بين المذاهب الإسلامية. وهو علم جليل الفائدة لأنه يكشف عن مآخذ الأئمة و أدلتهم، و يمرن الطلبة على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه، ويدفعهم إلى معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، لاستخدامها في الاستنباط، أو لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته. من أجل ذلك اعتنى العلماء المغاربة الذين رحلوا إلى المشرق بتحصيل هذا العلم و نقله حقائقه إلى المغرب الإسلامي، فقد ذكر ابن خلدون عند حديثه عن علماء الحنفية، فقال:" فكثرت تأليفهم ومناظراتهم مع الشافعية، وحسنت مباحثهم في الخلافيات، وجاءوا منها بعلم مستظرف، وأنظار غريبة، وهي بين أيدي الناس، وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي ابن العربي، وأبو الوليد الباجي في رحلتهما"[3].

وقد ذكر ابن خلدون بعدها العلماء الذين كتبوا في علم الخلاف والجدل، فعدَّ منهم ابن العربي، و أخبر أنه جلب معه من المشرق كتابا في هذا الباب أسماه ((التلخيص))[4]،

---

[1] ابن العربي، العواصم ، ص 107.

[2] انظر: ابن العربي، المصدر نفسه، ص 108.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 189 . و انظر : المقدمة، ج2، ص 202–203.

[4] هكذا سماه ابن خلدون، و قد ذكر محقق كتاب" قانون التأويل" في المقدمة أنه كتاب في الأصول، و قد أسماه صاحبه " التمحيص والتلخيص". وقد يكون كتابا في ذكر الخلاف العالي، بدليل أن سعيد أعراب في كتابه" مع القاضي أبي بكر بن العربي" ذكر مؤلفين قريبين من هذا و هما " التلخيص في أصول الخلاف " و" تخليص التلخيص".

انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 251؛ ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص203؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، ص 143؛ محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص 151، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل.

ويوجد في المؤلفات المفقودة التي تركها ابن العربي كذلك كتاب ((نزهة المناظر وتحفة الخواطر)) ضمَّنه جملة من المناظرات العقدية والفقهية التي شهدها بالمشرق أثناء رحلته[1]. ولأهمية هذا العلم، و حاجة أهل الأندلس إليه فقد ألَّف فيه الباجي فيه قبلُ مؤلفا، قد يعد باكورة هذا الفن في المغرب الإسلامي، ذكر في مقدمته ما يوحي بأن أهل الأندلس لم يكن لهم إطلاع على هذا العلم، فكان بذلك أول من أدخله إليهم، أسماه ((المنهاج في ترتيب الحجاج))[2]، وقد ساعده هذا العلم في أن يكون الفقيه المالكي الوحيد الذي قدِر على مجادلة ابن حزم في مجالس نَظَرٍ عُقِدت لهما، ومكنّه تضلعه في علم الخلاف والجدل، وفي سائر العلوم، من التغلب عليه تغلبا نهائيا لم يترك لابن حزم مجالا بعد ذلك[3]. أما ابن العربي فزيادة على تأليفه للكتب المذكورة، فمن تأمل مؤلفات شيوخه الذين تلقى عليهم العلم وجد أن منهم من كان له اعتناء بموضوع المناظرة و الجدل، من ذلك ما لأبي حامد الغزالي في كتاب ((المنتخل في الجدل))، و لأبي الوفاء ابن عقيل في كتاب ((الجدل على طريقة الفقهاء))[4].

المطلب الرابع: الجد في التحصيل و الجنوح للتجديد .

إن من أهم ما يدفع الإنسان إلى التجديد في شيء إحساسه أنه بلغ الذروة فيه، فهذه الرغبة في التجديد تنبع من الإحاطة الكاملة، والإطلاع الفاحص على خبايا الأشياء، فمن خلالها تظهر الجوانب المنسية، أو المهملة، أو المغفلة، والتي تحتاج إلى إعادة نظر في أصول نشأتها، أو ثمرة فروعها. و ابن العربي من العلماء الذين بلغوا القمة في الظفر بالعلوم، لأنه من الطلبة الذين أفنوا أعمارهم في تحصيلها، مع الاجتهاد المتواصل، الذي لم تقطعه إلا الظروف القاهرة، واستصحاب الإخلاص لله في كل شأن، ففي نصوص رحلته

---

(1) انظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص 243؛ ابن العربي، العواصم، ص 13.

(2) انظر: عبد المجيد تركي، ((مقدمة))، ص8، من تقديمه لكتاب أبي الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م).

(3) انظر: عبد المجيد تركي، ((مقدمة))، ص11، من تقديمه لكتاب أبي الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج.

(4) انظر: ابن خير الإشبيلي، الفهرسة، ص 542؛ خالد بن مساعد الرويتع، التمذهب دراسة نظرية نقدية، ج3، ص 1317؛ عبد المجيد تركي، ((مقدمة))، ص9، من تقديمه لكتاب أبي الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج.

من كلامه الكثير ما يشهده لبالغ حبه للعلم، و شغفه بالتحصيل، و تقديمه على غيره من متاع الدنيا، من ذلك نجده يقول:" فاتخذت بيت المقدس مباءة، و التزمت فيه القراءة؛ لا أقبل على دنيا، ولا أكلم إنسيا، نواصل الليل بالنهار ... لا تلهينا تجارة، ولا تشغلنا صلة رحم، ولا تقطعنا مواصلة وليٍّ، ولا تقاة عدوٍّ"[1].

أما إخلاصه في الطلب، وجعل العلم وسيلة لمعرفة الله تعالى، فظاهر في كلامه حيث يقول :" وكنت إبَّان طلبي في الأقطار، ودرسي آناء الليل والنهار، ولقائي أولي البصائر والأبصار، لا أمل لي إلا التشوف إلى المقصد الأسنى، والمنتحى في كل معنى، وهو معرفة الله تعالى"[2]، وهذا المقصد الغالي، والذي يغفل عنه طلاب العلم؛ إذ يجعلون طلب العلم غاية ومقصدا فلا يستصحبون النية الشريفة، وهي معرفة الله، وتعظيمه في النفوس. فلم يدروا أنه يجب عليهم أن يجعلوا العلم كاشفا لمراد الله، موصلا لمرضاته، سببا في معرفته المعرفة الصحيحة، التي تنتج خشيته حق الخشية، فقد قال سبحانه:﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[فاطر:28]، قال ابن العربي :" فالمقصود بكل نظر، وفي كل قول وعمل إنما هو الله سبحانه "[3]. من أجل ذلك جعل ابن العربي كتاب الله تعالى قبلته، واتخذه دليله، والمرشد إلى مولاه، فأقبل على شرحه وتفسيره، واستنباط جواهره، لأن خدمة القرآن خدمة الله، وتعظيم لشعائره سبحانه، قال ابن العربي:" وحين استنورت الطريق، ولاحت لي جادة التحقيق، وتحقق عندي أن كتاب الله هو المرشد إليه، والدليل عليه، لم آل في الترقي إلى درج المعرفة، وإذا لم يأت العبدَ من الله سدادُه، ولا كان من بحره استمدادُه، لم يغن عنه اجتهادُه"[4]. هذا التوجه والإخلاص لله الظاهر على لسانه جعل ابن العربي أحد أعلام الإسلام، الذي عرفوا بالتفنن في العلوم المختلفة، وكتب لمؤلفاتهم النافعة بلوغ الناس، فانتفعوا بها فعرفوا قدره، ومكانته داخل المذهب المالكي، وفي الفقه الإسلامي عامة.

---

(1) ابن العربي، مختصر ترتيب الرحلة ، 205-206.

(2) ابن العربي، قانون التأويل، ص 454 .

(3) ابن العربي، المصدر نفسه، ص 455.

(4) ابن العربي، المصدر نفسه، ص 455.

أما ما يظهر رغبة ابن العربي في التجديد فظاهر في محاوراته وتحقيقاته الفقهية، وكثير الورود في مؤلفاته، وقد يصرح بألفاظ دالة على هذه الرغبة التي كانت تدفعه إلى الإبداع والتنبيه على لطائف المسائل؛ من ذلك قوله في مسألة التفريق بين العموم في خصص معين و العموم في خصوص الحال: " وهذا من غريب فنون الترجيح، وقد بيناه في أصول الفقه، وهو مما لم نسبق إليه ولم نزاحم عليه "(1)، وقوله في مسألة تحقيق وجه استثناء المرأة ذات الحسب من لزوم إرضاع الولد عند الإمام مالك:" وهذا فن لم يتفطن له مالكي " (2)، وقوله عن عدم جواز الاستحسان من غير دليل:" ولست أعلم أحدا من أهل القبلة قاله"(3)، وقوله في مسألة تتعلق بالعزل:" وأصحابنا يهملون ذلك ويمحون القولَ عليه، وقد حققناها في مسائل الخلاف"(4)، وقوله في حديث إجماع الصيام قبل الفجر:" هذا حديث عزيز لم يقع لأحد من أهل المغرب قبل رحلتي، وهو من فوائدي الخمسين التي انفردت بها بإبلاغها عن الشريعة إلى أهل المغرب فظنوا أنه لا يوجد صحيحا "(5)، وقوله في تفسير قوله تعالى:﴿ وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ﴾[النساء: 15]:" وهذه معضلة في الآيات لم أجد من يعرفها، و لعل الله أن يعين على علمها، و فيها ثماني عشرة مسألة " (6)، إلى غير ذلك من الألفاظ الدالة على أنه أول الطارقين لحل المسائل، ووصفه لها أنها مسائل أبكار، ومعضلات لا يتخلص منها إلا ببرهة من الدهر، أو نعته لبعض تخريجاته، وآرائه أنه فن بديع يجب تأمله، واتخاذه دستورا في الأحكام (7).

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1 ص 224.
(2) ابن العربي، المصدر نفسه، ج1 ص 278
(3) ابن العربي، المصدر نفسه، ج1 ص 363
(4) ابن العربي، المصدر نفسه، ج1 ص 268 .
(5) ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج3، ص 264؛ و انظر : ابن العربي، المسالك، ج 4، ص167.
(6) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1 ص 457
(7) انظر : ابن العربي، المصدر نفسه، ج1، ص 161، 217، 273.

بالإضافة إلى هذا إظهاره لحسن الاطلاع، و سعة الإلمام بالمسائل، والتحقيق فيها على وجه جديد و محكم، فمن ذلك قوله :" و لنا أدلة و لهم أدلة استوفيناها في تلخيص الطريقتين على وجه بديع، وخلصنا بالسبك منها في ((تخليص التلخيص)) ما يغني عن جمعه اللبيب"[1]، وقوله في مسألة تغميض عيني الميت: " و هذه سنة لا أعلم لها تأويلا أرضاه"[2]، وقوله في موضع آخر:" والمسألة تفتقر إلى تفصيل تنقيح، وقد أحكمناها في مسائل الخلاف"[3] ، إلى غير ذلك من نسبة ألفاظ التحقيق، والصحيح، والبيان الحسن، والاستيفاء، والحصر[4].

هذه مجموعة الدوافع التي حاول البحث التنبيه عليها، والتي قد تكون سببا في جنوح ابن العربي نحو التجديد، وهذا التوجه نحو الإبداع عند ابن العربي قد شمل العلوم الموصلة إلى الفقه الإسلامي، والتي تعد منابع للفقه ومصادر له كأصول الفقه، والمقاصد الشرعية. ولم يقف ابن العربي عند هذه العلوم فحسب بل تعداها إلى محاولة إبداع طرق وأساليب جديدة لطلب العلم، و إصلاح ما طرأ عليه من مناهج بالية و عقيمة.

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن ، ج2 ص 251.

(2) ابن العربي، المسالك، ج3 ص 571.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1 ص 556 .

(4) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 200، 207، 651؛ ج2، ص 453، 469، 549، 553؛ المسالك، ج3، 587 .

المبحث الثاني: مظاهر التجديد في طرق التعليم .

لقد حاول ابن العربي من خلاله ما جمعه من علوم، وتجارب خلال مسيرة حياته، ورحلاته، أن تكون له آراء، وتوجيهات لكثير من المسائل التي رأى أنها تستحق الإشارة والتنبيه، أو رأى تقصير أهل بلده فيها، سواء تعلقَ ذلك بالأمور العلميَّة التي هي من صميم همِّ ابن العربي، أو ما يتعلق بطرق تحصيل هذه العلوم، وجمعها بشكل صحيح.

المطلب الأول : دعوة ابن العربي إلى تقديم علوم العربية في عملية التعليم.

كان للرحلة التي قام بها ابن العربي إلى المشرق الإسلامي، وزياراته للبلدان، وحلوله بالمدارس الفقهية المختلفة، أثرا في توجيه نظره إلى اكتشاف الخلل في عملية التعليم، والطرق المسلوكة في تعليمه للناشئة. فقد دعا إلى تجديد طرق التعليم وتنويع أساليبه، وما ذلك إلا أن إصلاح التعليم الابتدائي مفتاح، وأس جميع الإصلاحات لأنه يمثل فترة حرجة وخطيرة في حياة الناشئة، والتي تحدد مستقبلها ضعفا أو قوة، هداية و رشادا؛ فقد قال ابن العربي:" اعلم أن الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة، خالية من كل نقش وصور؛ وهو قابل لكل نقش، ومائل إلى كل ما يمال إليه"(1).

و مما ينبئ عن مدى اهتمام هذا الإمام بميدان التربية و التعليم، إفرادُه لمؤلفات خاصة تُعنى بهذا الأمر عند الناشئة، فضلا عن آرائه المبثوثة في مؤلفاته الأخرى. فقد وضع ((كتاب آداب المعلمين))، وكتاب((مراقي الزلف))(2)، وضمّنهما كثيرا من نظراته، وتوجيهاته لعملية التعليم، وآدابها المرعية في جانب المعلم أو المتعلم.

---

(1) سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، ص 161 .

(2) الكتابان في حكم المفقود . و عرفت آراؤه من الكتب التي نقلت عنه ككتاب :" الفوائد الجميلة في الآيات الجليلة" للشوشاوي، و" مقنع المحتاج في آداب الأزواج " لابن عرضون. و هذا الأخير احتفظ في كتابه بكثير من آراء ابن العربي. انظر: ابن العربي، كتاب العواصم من القواصم، ص367؛ سعيد أعراب، مع القاضي ابن العربي، ص 161؛ محمد السليماني،((مؤلفات ابن العربي التي لم نقف عليها))، ص 153، من تقديمه و تحقيقه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل.

ومن آرائه في التعليم ما ذكره في كتابه ((قانون التأويل)) تحت فصل أسماه [ذكر ترتيب الطلب]، فأشار إلى طريقة جديدة بدت له ناجعة في تعليم الصبيان، حيث قال : " ولكن ربما فات كثير من الناس كيفية الطلب، وأولها المقصد إلى تعلم علم العربية والأشعار، فإنهما ديوان العرب التي دفعت إليها ضرورة فساد اللغة. ثم ينتقل إلى الحساب فتتمرن فيه حتى ترى القوانين.... ثم انتقل إلى درس القرآن فإنه يتيسر لك بهذه المقدمات، و يا غفلة بلادنا في أن تأخذ الطفل بكتاب الله في أول أمره، فيقرأ ما لا يفهم، وينصب في أمر غيره حينئذ عنده أهم"[1].

وقال في موضع آخر، كالشارح لهذا المذهب الجديد:" وقد كان علم الألفاظ و المقاطع ومدلولاتها عند الصدر الأول، لأنهم كانوا عرباً عرباً، يعرفون معانيَ الألفاظ ومقاطع الكلام، ثم اختلط الخَلق حتى فسَدت الألسن، وضلت القلوب عن الحقائق حتى فسدت المعاني. فتعين علينا و الحالة هذه أن نبدأ بعلم الألفاظ على وجه دلالتها على مدلولها، وأن نعلم مقاطع التعبير عنها، وهي الفصاحة التي تميز بها لسان العرب الذي ورد القرآن به، والذي نحاول معرفته. فينبغي أن ينشأ الطفل على تعلم العربية، ومقاطع الكلام، ويحفظ أشعار العرب وأمثالها، ويلقى إليه من الحساب ما يقيم به دينه، ويكون دستورا لعلم الفرائض واستخراج المعلوم من المجهول، ففيه منفعة في الدين وتمييز للأفهام. و يدرس القرآن المفصل عند استقلاله ببعض هذه المقاصد"[2].

ونظرية ابن العربي التي دعا إليها، بتعيّن تقديم تعلم العربية، و كلام العرب الفصحاء على تعلم القرآن العظيم؛ منشَؤها اعتباره أن القرآن العظيم هو المقصد والغاية من تعلم العلوم، والإلمام بقوانينها، والتمكن من نواصيها؛ إذ أنَّ فهم القرآن العظيم وتفسيره، واستخراج الأحكام الفقهية، والعمل بمقتضاه هو الهدف الأسمى التي ينبغي أن تصرف فيه

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص 643، 644 . وقال في العواصم من القواصم :" والذي يجب على الولي في الصبي المسلم، كان أبا أو وصيا، أو حاضنا. أو الإمام، إذا عقل أن يلقنه الإيمان، ويعلمه الكتابة، والحساب، ويحفظه أشعار العرب العاربة، ويعرفه العوامل في الإعراب، وشيئا من التصريف ثم يحفظه إذا استقل واستبد في العشر الثاني كتاب الله" . ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 370.

(2) ابن العربي، قانون التأويل (حاشية التحقيق)، ص 643. (نقلا كتاب ابن العربي المخطوط : سراج المريدين).

الجهود والأوقات، وتنصرف إليه الهمم والإرادات، فهو مخدوم والعلوم خادمة، وعادة المخدوم أن تُوطأ له السبل والمناهج، وتوفر له الإمكانات والمهارات. فإذا كانت خدمته جذماء ناقصة فبقدر ضعف تلك الجهود والإمكانات. وكلام رب العالمين حقيق بجميل الخدمة، وجليل الفهم، وحسن الاتباع، فلذلك كان لزاما أن يُوجَّه الأولاد في بدايات الدرس إلى جمع و إحكام لغة القرآن العظيم.

وهذا الرأي من ابن العربي، يعتبر ترقية لمذهب أهل بلده في تعليم الصبيان؛ إذ أن أهل الأندلس كانوا يخلطون تعليم القرآن الكريم بتعليم قوانين العربية، وتحفيظ ديوان العرب للصبيان، خلافا لما عليه أهل الأمصار من الاقتصار على الكتاب العزيز، وقد مدح هذه الطريقة ابن خلدون فقال:" وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعليمها من سواهم، لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم، والتفقه في الكثير من التراكيب في مجالس تعليمهم، فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التعليم، فتنقطع النفس لها، وتستعد إلى تحصيلها و قبولها"(1). فلما رأى ابن العربي تفوقها وحسنها رام الغاية فيها بتقديم ما رآه أولى بالتقديم على غيره حفظا لكتاب الله، وتعظيما لألفاظه ومعانيه، و تمكينا لاستنباط فقهه واستخراج أحكامه(2).

المطلب الثاني : الأسباب الداعية إلى تقديم علوم العربية .

والملاحظ لكلام ابن العربي يتبين له أنه ذهب هذا المذهب لمجموعة من الأسباب منها:

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 386. قال المستشرق الإسباني خوليان ريبيرا عن التعليم في الأندلس أنه كان:" أكثر تنظيما من بقية العالم الإسلامي، وأفضل مما كان عليه في المغرب". خوليان ريبيرا،التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيرتها الغربية، الطبعة الثانية، ترجمة: الطاهر أحمد مكي(القاهرة : دار المعارف، 1994 م) ص35.

(2) ادَّعى بعض المستشرقين أن الطريقة التي اقترحها ابن العربي هي الطريقة اليهودية والنصرانية التي كانت متبعة بالأندلس قبل دخول الإسلام، وقد فند الأستاذ محمد أسعد طلس هذه الدعوى في كتابه " التربية و التعليم في الإسلام" . انظر : سعيد أعراب، ((دور المغاربة في تربية الطفل)) ، مجلة دعوة الحق، الرباط: العدد 5، السنة 20،(جمادى الثانية عام 1399هـ/ ماي 1979م)، ص 41، 42 .

ضعف الملكة اللغوية، ونقص العلم بلغة العرب لدى الناس لبعدهم عن الطبيعة والسليقة العربية الأولى، فكان لزاما على القائمين على تعليم الأولاد أن يسترجعوا ما ضاع من هذه الملكة منطلَقهم في عملية التعليم؛ لأنها أثبت في الذهن، و أبقى في الجنان، لذلك لما أحس عمر - رضي الله عنه- أن فهم الكتاب والسنة يحتاج إلى مُوصِل لما فيهما من دقائق الإشارات وغرائب العبارات، حض على رواية الشعر وتعلمه فقال في خطبته:((عليكم بديوانكم لا يضل، قيل ما هو؟ قال: شعر الجاهلية، فيه معنى كتابكم))(1). وذلك أن الاقتصار على القرآن العظيم في تعليم الصبيان ينشأ عنه " القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون عن الاستعمال على أساليبه والاقتداء به، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات، وقلة التصرف في الكلام "(2).

أما السبب الثاني فهو الرغبة في تلاوة القرآن مع فهم لمعانيه، و كأنَّ ابن العربي يربأ بأولاد المسلمين أن يشبوا على هجران القرآن بهجر معرفة معانيه، مصداقا لقوله تعالى:

﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا ﴾ [الفرقان :30]. قال ابن العربي :" أن يحفظ الصبي كتاب الله و هو لا يعقل منه حرفا، فيتكلف استظهار ما لا طاقة له به، وإنما يمر عليه كالعربي يحفظ التوراة بالعبرانية "(3). لذلك كان لزاما على الصبي أن يفهم ما يحفظ، ولا يحشى عقله بأشياء لا يستطيع فهم حقيقتها، ولا الإحاطة بمعانيها، ولا العمل بمقتضاها. ولا يكون الفهم الصحيح للقرآن العظيم إلا بفهم قوانين العربية، والعلم بتراكيبها أولا، وتعضيدا لهذا نجد كلمات رائعة للإمام محمد البشير الإبراهيمي في تحديد مصادر معرفة و فهم كتاب الله، قال رحمه الله :" أما المعنى الصحيح لكتاب الله فيستجليه من البيان العربي، والشرح النبوي، ومن مقاصد الدين، وأسرار التشريع، ومن عجائب الكون،

---

(1) محمد بن مسعود الطرنباطي الفاسي، بلوغ أقصى المرام في شرف العلم و ما يتعلق به من الأحكام، الطبعة الأولى، دراسة وتحقيق : عبد الله رمضاني(الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 1429هـ/2008 م)، ص 232 .

(2) ابن خلدون، المقدمة ، ج2، ص 354.

(3) ابن العربي، قانون التأويل (حاشية التحقيق)، ص 643. (نقلا عن المخطوط : سراج المريدين).

وسنن الله فيه، ومن أحكام الاجتماع الإنساني، ومن تصاريف الزمن ونتائج العقول وثمرات العلوم التجريبية"[1].

أما السبب الثالث فهو تأثره بما رآه في رحلته المشرقية من طرق تعليم الأطفال، فقد قال عنهم :" ومنهم – وهم الأكثر- من يؤخر حفظ القرآن، ويتعلم الفقه والحديث، وما شاء الله، فربما كان إماما، وهو لا يحفظه، وما رأيت بعيني إماما يحفظ القرآن، ولا رأيت فقيها يحفظه إلا اثنين، ذلك لتعلموا أن المقصود حدوده لا حروفه؛ وعلقت القلوب اليوم بالحروف، وضيعوا الحدود، خلافا لأمر رسول الله ﷺ"[2]. لذلك قال ابن العربي بعد اقتراح هذه الطريقة الجديدة : " وهو أمر وسط متساوٍ بين أهل المشرق و المغرب"[3].

ولقد كان لنظرية ابن العربي هذه صدى عن المهتمين بشؤون التعليم في العالم الإسلامي لما اشتملت عليه من جرأة في الطرح، ومحاولة لتفادي ما لحق التعليم بعدُ من شرخ، فأصبح من المسلمين من يتلو آياته، ولا يعلم معانيها، فكيف بإتباع أوامرها ونواهيها، واستنباط أحكامها الفقهية ومراميها؟ وهذا تصديق لما جاء في الأثر المشهور:((وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قرَّاؤه، تحفظ فيه حروف القرآن، وتُضيَّع حدوده))[4].

ومن هؤلاء العلماء ابن خلدون فقد أعجب بهذه الفكرة الجريئة، وأشاد بابن العربي ومحاولته في تجديد طرق جمع العلم و النبوغ فيه عند الناشئة، فقال :" ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدَّم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم"[5] .

---

[1] محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، 5ج، الطبعة الأولى، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997 م)، ج 1، ص 343.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 4، ص 349 .

[3] ابن العربي، العواصم من القواصم ، ص 370.

[4] قطعة من أثر رواه الإمام مالك عن عبد الله بن مسعود. انظر : الإمام مالك بن أنس، الموطأ (مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ " التمهيد ، والاستذكار، و القبس")، ج 6، ص 215، 216.

[5] ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص355. انظر: خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية، ص 36؛ محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب– التعليم العربي والإسلامي دراسة تاريخية و آراء إصلاحية ، الطبعة الثانية(تونس: دار سحنون للنشر و التوزيع، 1428 هـ/ 2007 م)، ص 16؛ أحمد فؤاد الأهواني ،التربية في الإسلام(القاهرة : دار المعارف، 1968م)، ص16.

وبعد أن سرد ابن خلدون فكرة ابن العربي قال :" وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه، وهي أملك بالأحوال. ووجه ما اختصت به العوائد من تقدم دراسة القرآن إيثارا للتبرك، والثواب، وخشية ما يعترض الولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن؛ لأنه مادام في الحَجْر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ، وانحلَّ منه ربقة القهر، فربما عصفت به رياح الشبيبة فالقته بساحل البطالة. فيغتنمون في زمان الحَجْر، وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خِلْوا منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم، وقبوله التعليم لكان المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق"(1).

المطلب الثالث : آراء أخرى لابن العربي في إصلاح عملية التعليم.

هذا رأي ابن العربي في تقديم علوم العربية على غيرها، وقد رأى رأيا آخر؛ وهو تمرين الصبي على الحساب فيُحكِمه قبل قراءة القرآن العظيم. والتبكير بالحساب مفيد لذهن الصبي؛ فيفتق إبداعه، ويسهل عليه تصور، وفهم الأحكام الشرعية الفقهية وتقسيماتها، وخصوصا علم الفرائض،" فإنه أصل الدين، وهو أول ما يذهب من المسلمين"(2). وعلم الحساب يحبب إلى الولد التجريد لتعامله مع الأرقام، لذلك مدح العلماء علوم الحساب وطالبيها لبعدهم عن الكذب والتملق، " ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها، لأنها معارف متضحة، وبراهين منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء دَرِب على الصواب، وقد يقال : من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يغلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك خُلُقًا، ويتعود الصدق ويلازمه مذهبا "(3). ويحصل للولد " ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة، فيكسب بذلك ملكة التعقل تكون زيادة عقل، و يحصل به قوة فطنة و كيس في الأمور لما تعودوه من ذلك الانتقال"(4). قال ابن العربي موضحا تقديم الحساب

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص355.

(2) ابن العربي، العواصم، ص 370. انظر: سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر، ص 159 .

(3) ابن خلدون ، المقدمة، ج2، ص 254 .

(4) ابن خلدون، المرجع نفسه، ج2، ص 136 .

على تعلم القرآن العظيم:" ثم تنتقل إلى الحساب فتتمرن فيه حتى ترى القوانين، فإنه علم عظيم، له خلقت السماوات والأرض، وقد نبَّه الله سبحانه على حكمة الأرض والسماوات من المعاملات إلى منتهى الحركات"(1).

كما دعا كذلك في نظر آخر سديد؛ وهو أن لا يخلط في تربية الولد بين علمَيْن فأكثر، لأن الجمع يؤدي إلى تشتيت الهم، وإضعاف القوى، وانصراف الولد عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معا ويستصعبان. أما التفرُّغ لعلم واحد فهو أدعى لفهم العلم السابق عند الانتقال إلى الثاني، مما يكسبه مقدرة جديدة، وملكة تساعده على الارتقاء والاستيعاب، لأن الطالب إذا حصَّل ملكة علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له النشاط في طلب المزيد، حتى يستولي على غايات العلوم، وإذا جمع بين العلوم حصل له الكلل وانطمس فكره، و يئس من التحصيل، فيهجر العلم. وقد ورد في الحكمة العربية :" من أراد أن يكون عالما فليطلب فنا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا فليتسع في العلوم"(2).

وقد أجاز ابن العربي للطالب الجمع بين علمين بشروط، فقال:" وإن كان من جودة الذهن والجدة وفراغ الوقت للنَّظر في علمين من هذه العلوم في حالة يقرب عليه مدى التحصيل فليفعل"(3). كما نهى الطّالب المجدُّ عن الانصراف لجمع علم واحد غالب وقته، فيَفنى العمر ولا يجمع العلم فقال:" ولا يفرد نفسه ببعض العلوم، فيكون إنسانا في الذي يعلم، بهيمة فيما لا يعلم "(4)، وأَمَرَهُ ألا يُصغي إلى من يقول: تكن مقصرا في كل علم إذا أخذت من كل نوع بطرف، ونصحه بالاعتماد على ما يراه أوكد، و يجعل الباقي تبعا، ثم

---

(1) ابن العربي، قانون التأويل، ص 644 .

(2) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، 5ج، الطبعة الأولى، تحقيق:بركات يوسف هبود(بيروت : شركة دار الأرقم، 1420 هـ/ 1999 م)، ج2، ص 181. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص355.

(3) ابن العربي، قانون التأويل، ص 645. وانظر : ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 355 .(شارحا نظرية ابن العربي).

(4) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص271. انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص355؛ سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر، ص 159؛ عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الأزرق، الطبعة الأولى (بيروت: دار اقرأ للنشر والتوزيع و الطباعة، 1404 هـ/ 1984 م)، ص 84؛ حسين عبد الله با نبيلة، ابن خلدون و تراثه التربوي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404 هـ/ 1984 م)، ص 96 .

قال:" وأنبئكم أني ما رأيت بعيني محيطا بهذه العلوم التي ذكرت لكم، ولا مشاركا فيها إلا واحدا، فبان أن الإحاطة غير ممكنة، والمشاركة ممكنة، والإحاطة بعلم واحد غير ممكن"[1].

هذه بعض آراء ابن العربي في إصلاح عملية التعليم وخصوصا في فترات العمر الأولى، فقد أبان من خلالها عن مقدرة عظيمة لفهم ما كان يدور حوله من مشكلات، وصعوبات تعترض تلك المسيرة، فلما تنبه لتلك العوائق، سعى إلى إيجاد الحلول الناجعة للرقي بها إلى درجات الكمال، وتحقيق المطلوب، على وجه حسن، يخدم العلوم العربية والإسلامية، والإنسانية جمعاء. هذا عن التعليم وطرقه في تجديدات ابن العربي، فكيف كانت نظرته وتعامله مع علم أصول الفقه الذي يمثل العين الثرَّة للفقه الإسلامي؟

---

[1] ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 371.

المبحث الثالث: مظاهر التجديد في أصول الفقه عند ابن العربي .

التجديد في الفقه الإسلامي لا يقتصر على الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، و هذا رفعا للخلاف في كثير من مسائل الأصول، فهي في حاجة إلى التمحيص، والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى التوضيح، والتأكيد، و بعضها الآخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق، و هذا ما نجده عند ابن العربي، فقد كان له اعتناء كبير بأصول الفقه، و أوْلاه أهمية كبيرة في مؤلفاته، فلا يكاد يخلو بحث من أبحاثه الفقهية من لفت نظر، أو توجيه، أو فائدة أصولية؛ إذ كان حريصا دائما على ربط تلك الفروع المتناولة بأصولها كلما رأى ذلك. وقد أظهر هذا الاهتمام بشكل واضح في كتابه ((القبس)) في شرح موطأ الإمام مالك، إذ نجده يقول في مقدمة الشرح:" لأنه لم يؤلف مثله إذ بناه مالك رضي الله عنه، على تمهيد الأصول للفروع ونبَّه فيه على معظم أصول الفقه، التي ترجع إليها مسائله وفروعه، وسترى ذلك إن شاء الله عيانا، وتحيط به يقينا عند التنبيه عليه في موضعه أثناء الإملاء"[1] ، و يظهر إسهام ابن العربي في تجديده لهذا العلم من خلال المظاهر التالية.

المطلب الأول : التأليف في أصول الفقه.

تنوعت مؤلفات ابن العربي الأصولية بين المؤلفات المستبحرة، وبين تلك التي لها طابع التلخيص والاختصار، وغالب أسمائها دالة على أنه أبدع في تأليفها، ونسجها على نحو جديد، أراد من خلالها التحقيق، والإنصاف، والتمحيص، والاستيفاء في مسائل الأصول، فمن ذلك :

- كتاب ((المحصول في علم الأصول)) يعتبر هذا الكتاب من المؤلفات التي أثرت في مسيرة أصول الفقه المالكي بالمغرب الإسلامي، وذلك لأن ابن العربي اتبع فيه طريقة

---

[1] ابن العربي، كتاب القبس في شرح مالك بن أنس، 3ج، دراسة و تحقيق: محمد عبد الكريم ولد كريم، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م)، ج1، ص 75 . انظر: سعيد شبار، ((الاجتهاد و التجديد و أصول الفقه في فكرنا المعاصر – الاجتهاد الجماعي نموذجا–))، كتاب الإحياء "الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، الطبعة الأولى، الرباط: العدد الأول (1434 هـ/ 2013 م)، ص 22 .

الأصوليين المشارقة في الجمع بين مناهج العقيدة الأشعرية، وطرائق الفقه المالكي والشافعي، غير غافل عن نصرة المسائل الفقهية الواردة في الكتاب من وجهة نظر مالكية مدافعا عنها بالحجة والبرهان[1].

- ((نكت المحصول)) و هو اختصار للمحصول في أصول الفقه، و قد ظُنَّ أنه مفقود إلا أنه قد وجدت نسخة منه بالمشرق العربي[2].

- كتاب ((التمحيص)) وهو كتاب كثيرا ما يحيل إليه ابن العربي في كتبه المختلفة، وهو كبير الحجم في الأصول؛ إذ جعله محلا لبسط المسائل، وتحرير المقالات، وتوسع في العرض، حيث نجده يقول في المحصول عند كلامه عن الترجيح، وتعديد وجوه رجحان الألفاظ :" وذلك بيِّن بخمسين مثالا قد عددناها وبيَّناها في التمحيص، وذكرنا قول من زاد عليها عشرين فبلغها سبعين، و رأينا من نيَّف بها على المئة "[3].

- كتاب ((الإنصاف في مسائل الخلاف))، وهو في عشرين مجلدا، ذكره المؤلف في مختلف كتبه بأسماء متغايرة منها: مسائل الخلاف، والفروع، ومسائل الفروع، وتلخيص مسائل الخلاف. و الظاهر أنه متأرجح بين أصول الفقه وعلم الخلاف[4]. ومما ينبئ بمنزلة هذا الكتاب قوله في كتاب ((المحصول في علم الأصول)) عند حديثه عن مسألة من مسائل الأمر:" والمسألة كثيرة الفروع عظيمة التشعيب و التركيب، وقد استوفيناها في كتاب الإنصاف بيانا وتفصيلا، ومهَّدناها في كتاب أمهات المسائل تفريعا وتفصيلا"[5].

---

(1) انظر : محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص 137، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل.

(2) عبد الله التوراتي، وأحمد عروبي، ((مصنافته ومنوعاته))، ج1، ص30، من تقديمهما لكتاب ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى،2ج، الطبعة الأولى(طنجة: دار الحديث الكتانية، 1436هـ/2015م).

(3) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، الطبعة الأولى، اعتناء وتعليق: حسين علي اليدري، سعيد فودة (الأردن: دار البيارق، 1420هـ/ 1999م)، ص 149. وانظر : ابن العربي، المحصول ، ص 75، 77، 78، 82؛ عبد الرحمن الزخنيني، ((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات(تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين)، الجزائر العاصمة: العدد الثالث، (ذو الحجة 1414 هـ/ جوان 1993م)، ص 113.

(4) انظر : محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص 152، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل؛ عبد الرحمن الزخنيني، ((ابن العربي الأصولي)) ، مجلة الموافقات، ص 113 .

(5) ابن العربي، المحصول ، ص 68. و انظر: ابن العربي ، المحصول، ص 80، 112.

- كتاب "النواهي عن الدواهي"، جرَّده للرد على ابن حزم الظاهري، و نفاة القياس[1].

ومما يمكن أن يضاف في باب التأليف، تنبيهه على مسائل في حسن التبويب، منها عدم رضاه عن جعل مبحث (حمل المطلق على المقيد) مذكورا في باب تخصيص العموم، فقد قال :"حمل المطلق على المقيد مما جرت عادة علمائنا بذكره في تخصيص العموم، و ليس منه " [2].

المطلب الثاني : الاعتناء بأصول المسائل، و تقعيدها، و تصحيحها، و توجيهها .

يجد المُطَّلع على كتب ابن العربي الفقهية و خاصة ((أحكام القرآن))، و((القبس))، و((المسالك))، و((عارضة الأحوذي)) ، أنها تزخر بآرائه الأصولية، والتي يظهر من خلالها التفوق الأصولي لهذا العالم في جانبه التطبيقي العملي، فهو بلا شك غاية الأصول وهدفه، وذلك أن الجانب النظري للعلوم إذا لم يستثمر، وتظهر فوائده في الفروع فهو محض رياضة فكرية.

الفرع الأول : الإشارة إلى أصول المسائل :

طغت النزعة الأصولية على ابن العربي في كتبه الفقهية، لذلك كثيرا ما يجنح إلى ذكر أصول المسائل عند ذكر الجزئيات والفروع، وفي هذا ربط للقارئ بحقيقة المسألة حتى يحسن منه الفهم و التصور لها ابتداء، و قد تعددت نماذج ذلك عند ابن العربي، وفق أشكال محددة[3]، نذكر منها ذلك:

أولا - التأصيل المباشر: ويجد القارئ هذا الأمر في طريقين درج ابن العربي على اتباعهما: أما **الأولى**، فهي صياغة القواعد الأصولية ابتداء أثناء التحليل، أوعند الشروع في المباحث، وأما **الثانية** : فتنبيهه على المسألة الأصولية بعنوان يشير إليها في مبتدئ كلامه كعبارة

---

[1] انظر : ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج 10، ص 165؛ محمد السليماني، ((تراثه الفكري))، ص 150، 151، من تقديمه لكتاب ابن العربي، قانون التأويل.

[2] ابن العربي، المحصول ، ص 108 .

[3] استفدت شكل بعض النماذج من مقال: عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات، ص115-117.

(تأصيل)، أو (الأصول)، أو (أصوله). فأما ما ينتمي إلى الطريق الأولى قوله في بداية كتاب الأفعال :" أفعال الأنبياء صلوات الله عليهم كأقوالهم في أنها حق، لأنهم لا ينطقون عن الهوى، وكذلك لا يفعلون بمقتضى الهوى، ولكن لا بد من مقدمة في ذكر أحوالهم ينبني عليها ذكر ما يتعلق به أفعالهم"[1]. وقوله في موضع آخر عن الذرائع :" الذرائع أصل من أصول الفقه، وهو كل فعل جائز في ذاته مُوقِع في محذور، أو محظور لعاقبته"[2]. و قوله بعدها عن القياس:" القياس أصل من أصول الشريعة، ودليل من دلائل الملة، انقرض عصر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وهم الأعيان والجلة على صحة القول به"[3].

أما ما هو من الطريق الثانية فقوله :" (تأصيل): نبَّه مالك - رحمه الله – بحديث عمر على أصل كبير من أصول الفقه، وهو سكوت باقي القوم على قول بعضهم فإنه يكون إجماعا لأن عمر رضي الله عنه، كتب إلى الأمصار بكتابه فما اعترضه أحد"[4]. ومنها قوله في العارضة :" (أصوله) في قوله ((نهاني و لا أقول نهى الناس))[5]، دليل على نفي نقل الحديث على المعنى واتباع اللفظ ، وقد تقدم ولا شك في أن نهيه لعليٍّ نهي لسواه؛ لأنه ﷺ كان يخاطب الواحد، ويريد الجماعة في بيان الشرع "[6]. ومن ذلك أيضا قوله:" (تأصيل): اختلف العلماء في هذا المعنى؟ فذهب مالك والشافعي إلى ألا فرض في الوضوء واجب على ما في القرآن"[7].

---

[1] ابن العربي، المحصول، ص 109.

[2] ابن العربي، العارضة، ج3، ص 201.

[3] ابن العربي، المحصول، ص 125.

[4] ابن العربي، القبس، ج1،ص81.

[5] يشير إلى الحديث الذي رواه مسلم عن علي بن أبي طالب أنه قال: ((نهاني رسول الله ﷺ عن القراءة في الركوع والسجود، ولا أقول : نهاكم)) . كتاب: الصلاة، باب: النهي عن قراءة القرآن في الركوع و السجود، برقم 480.
انظر: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (بشرح منة المنعم في شرح صحيح مسلم)، 4ج، الطبعة الأولى، شرح: صفي الدين المباركفوري (الرياض: دار السلام، للنشر و التوزيع، 1420هـ/ 1999م)، ج1، ص 312.

[6] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج2، ص 65.

[7] ابن العربي ، المسالك، ج2، 27 .

ثانيا - النكتة الأصولية : كثيرا ما يستعمل ابن العربي هذه النكت، والغرض من ذلك نقل القارئ من حال إلى حال، وإيقافه على أصول المسائل ومنشأ الخلاف فيها[1]، وتعويده على التنبه إلى دقائق أصولية قد يغفل عنها أحيانا، فمن ذلك قوله:" (نكتة أصولية): إذا اختلفت ألفاظ الحديث في الرواية فتأملوا الحديث؛ فإن كان مما يتكرر فكل لفظ أصل يمهَّد وتبنى عليه الأحكام، وإن كان مما لا يتكرر فيعلم قطعا أن النبي ﷺ ، إنما قال أحدهما، وأن الراوي هو الذي عبَّر عن تلك الحالة الواحدة بألفاظ مترادفة أو متقاربة، فتعرض الألفاظ على الأصول والأدلة فما استمر منها هو الذي يبنى عليه الحكم"[2]، وقال في موضع آخر:" (نكتة أصولية): قوله: ((إنما التصفيق للنساء))، قال الشافعي: أراد به شرعا، أو بيان شرع، وقال مالك: أراد به بيان حال، لأن هذا حكم في الشريعة، والحق أحق أن يتبع "[3].

ثالثا- التنبيه على وهم: والفائدة من ذلك إما تنقيح أمر وتمحيصه عن ما يمكن أن يشتبه لدى الناظرين، وإما تصحيح خطأ وقع فيه السابقون، ومن أمثلة ذلك قوله:"(تنبيه على وهم): قال بعض علمائنا هذه الآية[4] نزلت في شأن سعد نسخت ما كان في الجاهلية، وهذا باطل فإن الجاهلية ليس لها حكم يثبت حتى يتطرق إليه رفع، ولا يثبت له قدم في الإسلام ببيان، ولا تقرير، فإنه لو كان مسكوتا عنه، لكان شرعا، ولو كان شرعا لما انتزع النبي ﷺ من أخي سعد بن الربيع ما كان أخذه[5]، فإن الناسخ إنما يثبت ساعة نزوله، ولا يعترض

---

[1] انظر: عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات ، ص 116 .

[2] ابن العربي، القبس، ج 2، 695 .

[3] ابن العربي، المسالك، ج3، ص 145. و انظر : ابن العربي، القبس ، ج1، ص 353.

[4] يشير إلى قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء: 11].

[5] يشير إلى حديث جابر بن عبد الله، ((جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أحد شهيدا، وإنَّ عمَّهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالا، ولا تنكحان إلا ولهما مال، قال: " يقضي الله في ذلك"، فنزلت آية المواريث، فبعث رسول الله ﷺ إلى عمِّهما، فقال:((أعط ابنتي سعد الثلثين، و أعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك)). رواه أبو داود في كتاب: الفرائض، باب: ما جاء في ميراث الصلب، برقم 2891. والترمذي في كتاب: الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في ميراث البنات، برقم 2092. واللفظ للترمذي. انظر: أبو داود، سنن أبي داود، ص514؛ الترمذي، سنن الترمذي، ص472. والحديث حسن عند الألباني.

على ما سبقه"[1]. إذا ففي بيان ابن العربي يظهر خطأ من زعم أن القرآن، أو السنة تنسخان ما كان في الجاهلية من عادات، وأعراف[2].

وقال منبها على وهم آخر:"(تنبيه على وهم):قال بعض علمائنا: الصلاة على الميت فرض، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾[التوبة: 85]، فحرَّم الله تعالى الصلاة على المنافقين فوجب بذلك الصلاة على المؤمنين، وهذه عثرة لا لعًّا لها، لوددت أن تمحى من كتبنا ولو بماء المقلة، وكأنه أشار على غفلة إلى مسألة بديعة من أصول الفقه، وهي أن النهي عن الشيء أمر بضده، أو الأمر بالشيء نهي عن ضده على الاختلاف، والتفصيل الذي في كتب الأصول، وتلك المسألة صحيحة مليحة، وليست مسألة هذا منها، لأن الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا تركا، ولو تفطّن لهذا التحقيق ما سقط في هذا المغواة "[3].

وقد ذكر ابن رشد الجدُّ هذه المسألة في المقدمات الممهدات وبين وجهها، فقال عن صلاة الجنازة:" وأما الصلاة عليه فقيل فرض كفاية كالجهاد يحمله من قام به، وهو قول ابن عبد الحكم. ودليله قول الله عز وجل:﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ [التوبة: 85]،لأن في النهي عن الصلاة على المنافقين دليلا على الأمر بالصلاة على المسلمين، وهو دليل ضعيف؛ إذ قد اختلف في صريح الأمر هل هو محمول على الندب، أو على الوجوب، فكيف

---

[1] ابن العربي، القبس، ج3، ص1035. وانظر: عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات ، ص120، 121.

[2] انظر: ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، 2ج، تحقيق: عبد الكبير العلوي المدغري(مصر: مكتبة الثقافة الدينية)، ج2، ص 146.

[3] ابن العربي، القبس، ج2، ص 444. و نبَّه ابن العربي على هذه المسألة في كتاب أحكام القرآن فقال :" وهذه غفلة عظيمة، فإن الأمر بالشيء نهي عن أضداده كلها عند بعض العلماء لفظا، وباتفاقهم معنى. فأما النهي عن الشيء فقد اتفقوا في الوجهين على أنه أمر بأحد أضداده لفظا أو معنى، وليست الصلاة على المؤمنين ضدا مخصوصا للصلاة على الكافرين؛ بل كل طاعة ضد لها، فلا يلزم من ذلك تخصيص الصلاة على المؤمنين دون سائر الأضداد." ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 559.

إذا لم يثبت إلا بدليل الخطاب الذي قد اختُلِف في وجوب القول به. وقد قيل سنَّةٌ على الكفاية، وهو قول أصبغ " (1).

الفرع الثاني - وضع قواعد أصولية .

مما يميز الفكر الأصولي المبدع عند ابن العربي ابتكاره و إضافته لمجموعة من القواعد، و هي كثيرة في كتبه، و من هذه القواعد قد نجد:

أولا- اتصال الظرف المبهم بالنهي يفيد العموم: يقرر ابن العربي أن اتصال الظرف المبهم بالنهي يفيد العموم، فقد قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ﴾ [التوبة:109]، :"بيد أن نشير فيه هاهنا إلى نكتة من تلك الجمل، وهي أنَّ (أبدا) و إن كان ظرفا مبهما لا عموم فيه، و لكنه إذا اتصل بالنهي أفاد العموم، لا من جهة مقتضاه، و لكن من جهة النهي؛ فإنه لو قال: لا تقم فيه لكفى في الانكفاف المطلق، فإذا قال (أبدا) فكأنه قال: لا تقم في وقت من الأوقات، ولا في حين من الأحيان"(2).

ثانيا- مراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ : جعل الحكمة و المصلحة بمنزلة القاعدة والأصل، فنبَّه إلى أن مراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ، ومثَّل لذلك عندما أتى إلى مسألة قتل الجماعة بالواحد. فالآية القرآنية: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة:47]، تنص على المساواة بين الواحد والجماعة في القصاص، والحكمة، والمصلحة هي ردع القتلة، وصيانة الأنفس، والأرواح، فوجب قتل الجماعة بالواحد؛ إذ لو عَلِمَ الجماعة أنهم إذا قَتلوا واحدا لم يُقتلوا لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من التشفِّي منهم(3).

---

(1) محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، 3ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد حجي(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م)، ج1، ص 234 .

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص583. انظر: عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، ص117.

(3) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 95. و قد تسمى هذه القاعدة ب" تخصيص العموم بالحكمة". انظر : عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات ، ص 118.

ثالثا- ترجيح عموم في خصوص معيَّن على عموم في خصوص حال: قال ابن العربي عن هذا الترجيح :" وهذا من غريب فنون الترجيح، وقد بيَّناه في أصول الفقه، وهو مما لم نسبق إليه و لم نزاحم عليه"[1]. ومثَّل لهذه الترجيح بدم الحيض فهناك من ذهب إلى أنه كسائر الدماء في الرجسية داخل في قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾ [الأنعام: 146]، فتتناول رجسيَّته الكثير دون القليل، وهو عموم في خصوص حال. أي أن كل دَمٍ فهو رجس إذا اكتسب حال السفح، أو كان على صفةٍ من الدفق، ومنهم من ذهب إلى أنَّ قليله وكثيرَه سواء، مستندين إلى قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ [البقرة: 220] ، وهو عموم في خصوص معيَّن، فيرجح الثاني على الأول[2].

رابعا – نفي النهي عن الشيء يفيد الإباحة: ذكر ابن العربي عند تفسيره للآية الكريمة، الموضحة لعلاقة المسلم بالكافر، في قوله تعالى:﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة:8]، فقال:" استدلَّ به بعض من تعقد عليه الخناصر على وجوب نفقة الابن المسلم على أبيه الكافر، وهذه وهلة عظيمة؛ فإنَّ الإذن في الشيء، أو ترك النهي عنه لا يدل على وجوبه، وإنما يعطيك الإباحة خاصة"[3].

الفرع الثالث - تنقيح و تصحيح مسائل أصولية : كما يهتم ابن العربي بتأصيل المسائل، ووضع قواعد، فهو كذلك يسعى إلى تنقيح و تصحيح أصول من هذا الباب:

أولا- تحقيق الاستحسان عند المالكية : بعد أن وصف أصل الاستحسان عند المالكية بأنه لم ينضج من طرف أصحاب مالك، وجد ابن العربي أن الاستحسان بعد التتبع ينقسم إلى أربعة أقسام، فذكرها ومثَّل لكل واحد منها، قال في ((المحصول)) :" و أما أصحاب مالك

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 224 .

[2] انظر : ابن العربي، المصدر نفسه ، ج2، ص 224.

[3] ابن العربي، المصدر نفسه، ج4، 228.

فلم يكن فيهم قوي الفكر، ولا شديد المعارضة، يُبْدِه إلى الوجود، وقد تتبعناه في مذهبنا، وألفيناه أيضا منقسما أقساما: فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع الحرج، وإيثار التوسعة على الخلق"(1).

ثانيا- تصحيح مذهب مالك في أن النهي عن الشيء هل يدل على فساد المنهي عنه أم لا؟

اختلف العلماء في أثر النهي في المنهي، فمنهم من قال: أن النهي يدل على فساد المنهي عنه، ومنهم من قال: لا يدل النهي على فساد المنهي عنه. حتى قال ابن العربي أن أرباب الأصول من المالكية جهلوا مذهب مالك - رحمه الله-، فقالوا إن له قولين، فصحَّح ابنُ العربي هذا القول، مشيرا إلى أن مذهب مالك أن النهي ينقسم إلى قسمين: نهي يكون لمعنى في المنهي عنه، ونهي يكون لمعنى في غيره، فإن كان لمعنى في المنهي عنه دل على فساده، وإن كان لمعنى في غير المنهي عنه فذلك يختلف، إلا أن الأغلب فيه أنه لا يدل على الفساد(2).

ثالثا- تنقيح في مسألة أن الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به ووقوعه موقع الامتثال أم لا ؟ يرى ابن العربي أن الأمر بالشيء ينبئ قطعا بالإجزاء عند الامتثال، لأنه ليس للأمر معنى سواه، ولا فائدة غيره. ثم ذكر بعد ذلك سبب خطأ من قال بنقيض قوله، والسبب في ذلك مسألة الحج الفاسد، الذي تقرر المضي فيه مع عدم الاعتداد به. وأوضح أن مسألة الحج فيها معنيان يجعلانها بعيدة عن موضوع الكلام :

---

(1) ابن العربي، المحصول ، ص 131. أما **مثال الأول:** فتضمين الأجير المشترك مع أن الدليل يقتضي أنه مؤتمن، والمؤتمن لا ضمان له، و**مثال الثاني**، رد تفسير الأيمان إلى العرف، كمن حلف ألا يأكل لحما، فأكل سمكا، فلا يحكم عليه بالحنث إلا بعد تحديد معنى اللحم في العرف، **ومثال الثالث:** إيجاب عموم القيمة على من قطع ذَنَب بغلة القاضي، أما **مثال الرابع:** إجازة التفاضل اليسير في المراطلة. **انظر:** ابن العربي، المحصول، ص 131، 132؛ محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام(بيروت: دار النهضة العربية، 1401 هـ/ 1981 م)، ص 368؛ أحمد محرزي علوي، القاضي أبو ابن العربي المعافري وجهوده في خدمة الفقه المالكي، 2ج، الطبعة الأولى (بيروت: دار ابن حزم، 1434هـ/ 2013م)، ؛ ج1، ص 269.

(2) انظر: ابن العربي، المحصول، ص 71 .

الأول: أن الأمر بالمُضيِّ في الحج إنما هو بعد التلبس به، و الخلاف إنما يجب أن يكون في الأمر المبتدأ. **الثاني**: أن الأمر بالمضي بالحج الفاسد، إنما هو عقوبة لا عبادة. وبهذا يتبين أن الأمر المبتدأ بالتعبد المحض إذا وقع فيه الامتثال فلا يتصور في إجزائه خلاف[1].

رابعا- تحقيق معارضة خبر الآحاد لعمل أهل المدينة في حديث بيع الخيار: يرى ابن العربي أن الحديث المتعلق ببيع الخيار، وهو قوله ﷺ: ((البيِّعان بالخيار كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار))[2]، لم يردَّه الإمام مالك لمخالفته عمل أهل المدينة، كما توهمه بعض المالكية، و إنما رده لأنه علق حكم البيع بمدة مجهولة، و هذا خلاف القاعدة العامة في البيوع. قال ابن العربي:" قول مالك فيه و ليس عندنا في هذا الحديث حد معروف، ولا أمر معمول به، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا، فكيف يثبت حكم الشرع بما لا يجوز شرطا في الشرع. وهذا شيء لا يتفطن إليه إلا مثل مالك، فظن الجهَّال المتوسمون بالعلم من أصحابنا أن مالكا إنما تعلق فيه بعمل أهل المدينة، وهذه غباوة. وإنما غاص على ما قلناه"[3].

خامسا- خطأ التمثيل لـ" قاعدة نسخ الأمر قبل الوقوع جائز "، بعد أن أثبت ابن العربي أن نسخ الأمر قبل الوقوع جائز في الشرع، و ردَّ على المعتزلة القائلين بعدمه، مبطلا حججهم، قال:" وقد دل علماؤنا عن بكرة أبيهم على وقوع هذه المسألة شرعا بقصة الخليل صلوات الله عليه و سلم، فإنه أُمِر بذبح ولده، ثم نسخ ذلك قبل فعله... و الذي أراه أن هذه المسألة ليست من ذلك الباب، وإنه أمرٌ خفِيَ على علمائنا، ووهمٌ وَاقَعُوه من غير قصد"[4]. و ذَكَر وجوه مباعدة المثال للقاعدة في كتابه ((أحكام القرآن))، منها أن الله أمر نبيه بذلك، وأخبر بهذا الأمر إبراهيمُ ابنَه إسماعيل عليهما السلام، ولِعلمهما أن رؤيا الأنبياء وحي، استسلما

---

[1] انظر : ابن العربي، المحصول، ص 70.

[2] رواه البخاري نحوه عن ابن عمر، وحكيم بن حزام في كتاب: البيوع، باب: كم يجوز الخيار، وباب: إذا لم يوقت الخيار هل يجوز البيع؟ برقم (2107، 22108، 2109)، ومسلم في كتاب: البيوع، باب: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، برقم 1531، واللفظ لمسلم . **انظر** : محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الطبعة الأولى(دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ/ 2002م)، ص 507، 508؛ مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج3، ص 15.

[3] ابن العربي، القبس، ج2، ص845. وانظر: ابن العربي، العارضة، ج6، ص6؛ ابن العربي، المسالك، ج6، ص 153؛ عبد الرحمن الزخنيني،((ابن العربي الأصولي))، مجلة الموافقات ، ص 120.

[4] ابن العربي، المحصول، ص 147- 148.

لقضاء الله تعالى، فلمَّا بادر إبراهيم بالامتثال، وإسماعيل بالانقياد، وما ذاك إلا لاعتقادهما بالوجوب، مع تهيئتهما لأسباب العمل، أعطيا محلا آخر للذبح، لأنهما صدَّقا الرؤيا. لذلك قال ابن العربي في هذا التصحيح :" وباب التحقيق فيها ومسلكه ما بيَّناه واخترناه، فأوضحنا لُبَابَهُ الذي لم نُسبَق إليه إن شاء الله تعالى"(1).

هذه بعض المظاهر التي تسترعي التنبيه عليها عند ابن العربي، في مهيع أصول الفقه، والتي فيها ميل إلى التصحيح، أو نقد لمسائل مُرَّ عليها دون تمحيص، وهذا نوع من التجديد في أصول الفقه؛ وقد قال ابن عاشور في هذا :" وُضِع علمُ أصول الفقه مثلا في القرن الثاني، واتسع في الثالث والرابع، ثم وقف عند الحدِّ؛ لاقتصار المؤلفين فيه على النقل لا بانتزاعٍ جديد، أو نقدٍ سديد، أو بحثٍ على تلك الأصول ولو بالتأييد" (2). هذا في علم الأصول، أما في علم المقاصد، فكيف كانت نظرة ابن العربي إلى مسألة تعليل الأحكام؟ وما هي تصرفاته مع الأحكام الشرعية، ونصوصها من حيث مراعاةُ الحكم والمقاصد ؟

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 4، ص 31-32.

(2) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 154.

المبحث الرابع : مظاهر التجديد في مراعاة المقاصد الشرعية عند ابن العربي .

مراعاة المقاصد في جزئيات، وكليات الشريعة الإسلامية مما يجب على كل متصدر لشرح نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية. لأن إهمال مراعاة مبادئ الشرع ومقاصده، وروح الإسلام وهديه، يجعله يخبط خبط عشواء . من أجل هذا يحاول البحث معرفة مكانة هذا العلم في علوم من ابن العربي، ومدى اعتنائه بمراعاة مقاصد الشرع في مؤلفاته.

المطلب الأول : رأي ابن العربي في النظر المقصدي عند الإمام مالك .

النظر في مقاصد الأمور نعمة يهبها الله تعالى لعباده المتوسمين، وعلامة فارقة بين الإنسانيّة والحيوانيّة. فقد نبَّه محمد الطاهر ابن عاشور إلى أهمية ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾[البقرة: 64]، فقال :" ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشريعة بفهم مقاصدها، ومعانيها، وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا العجماوات في وقوفها عند المحسوسات، فلم يتميزوا عن العجماوات إلا بالشكل الإنساني"[1].

لقد ذكر ابن العربي في مؤلفاته تفرد الإمام مالك بالنظر إلى مقاصد الأمور دون غيره من العلماء، وما ذلك إلا لشدة إعجابه بفقهه، وتأثره به في مراعاة المعاني، وعدم الوقوع في أسر ظواهر الألفاظ دائما. من ذلك قوله :" ما كان أغوص مالكا على المقاصد، وما كان أعرفه بالمصالح"[2]. وأشار في موضع آخر إلى منع الإمام مالك من تعدد الجماعات في المسجد الواحد، خلافا لجمع من أهل العلم، وما ذلك عند ابن العربي إلا لما في ذلك من مفسدة تفريق الكلمة، وبث الخلاف، وتنافر القلوب، وإخلالٍ بالنظام، وإفساح المجال لأهل البدعة، والنفاق إلى الانفراد بآرائهم، وإلى الداخلة على أهل الإسلام في دينهم، وإبطال لحكمة، ومصلحة الاجتماع المأمور بها، والمؤدية إلى تأليف القلوب، وعقد الذمام و الحرمة بفعل الديانة، فيقع الأنس بالمخالطة، وتصفو القلوب من وضر الأحقاد والحسد، ثم قال بعد

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير، 30ج،(تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م)ج2، ص 463.

(2) ابن العربي، المسالك، ج7، ص 271.

هذا:" وفي ذلك عليهم، وهكذا كان شأنهم معه، وهو أثبت قدما منهم في الحكمة. وأعلم بمقاطع الشريعة"(1).

ثم لما شرع في الحديث عن أصول البيوع، ذكر أن الفقهاء قد أداروها على أربعة أحاديث، و زاد مالك عليهم فيها أصلين في موطئه خاصة، و هما الذرائع، و المصلحة(2)، و لكنه لم يُسَاعد على هذين الأصلين من أحد من العلماء، وهو في القول بهما أقوم قيلا، وأهدى سبيلا. وعرَّف ابن العربي بعدها الذرائع و أنها كل فعل يُتذرع به، أو يتوصل به إلى ما لا يجوز. أما المصلحة فعرَّفها أنها كل معنى قام به قانون الشريعة، و حصلت به المنفعة العامة في الخليقة(3). وهذان الأصلان هما ركيزتا علم المقاصد، فالمصلحة سواء تعلقت بالفرد أو الجماعة، فهي الغاية المرعية من شرع الأحكام، وهي المنفعة، واللذة والمعاني التي يطلب المحافظة عليها، مع المحافظة على ظواهر الألفاظ ومبانيها.

أما أصل سد الذرائع فهو أصل واقٍ، شرع لأجل حماية تلك المصالح، في حال استخدم المكلفون طرقا ظاهرها الصحة، و باطنها الفساد، ليتوصلوا إلى خلاف ما يحقق المصلحة من الأمر. فسد الذرائع متعلق بالنظر في مآلات الأعمال، وهذا النظر مأمور به قرآنا؛ ومن ذلك آية النهي عن سب المشركين في سورة الأنعام. وقد استدل ابن العربي لهذا الأصل الأخير بفعل بني إسرائيل، فإنه قد حرم عليهم الصيد يوم السبت، فكان الحوت يجري يوم السبت، ولا يجري في غيره من الأيام، فتذرعوا إلى صيد الحوت في الأيام المباحة، بسد منافذ الحوت عند رجوعه، فلما أراد الحوت أن يرجع ضُرِبَتْ في وجوه الأسداد، فأصبح الماء كله حوتا، و أصبحوا هم قردة خاسئين(4).

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 582. و انظر : ابن العربي، المسالك، ج2، ص 333.

(2) قال القرافي :" تنبيه: ينقل عن مذهبنا أن من خواصِّه اعتبار العوائد، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، و ليس كذلك. أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها، وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها، و لكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ... وأما الذارئع فقد اجتمعت الأمة على أنها على ثلاثة أقسام ..." أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول (مطبوع بحاشية منهج التحقيق و التوضيح لحل غوامض التنقيح لمحمد جعيط)، 2ج، الطبعة الأولى (تونس: مطبعة النهضة، 1340-1345هـ/1921- 1926م)، ج2، 213- 214.

(3) انظر : ابن العربي، المسالك، ج6، ص 18،19.

(4) انظر : ابن العربي، المصدر نفسه، ج6، ص 22.

و مما ينبئ عن إعجاب ابن العربي بمالك و آرائه محاولة توجيه بعضا من أقواله؛ من ذلك استثناء مالك للمرأة الشريفة الحسيبة من لزوم رضاع الولد الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[البقرة:231]، فذكر ابن العربي إخراج مالك لها من الآية بناء على المصلحة، وهو فنٌ لم يتفطن له مالكيٌّ . ثم ذكر بعد توجيه ذلك فقال :" والأصل البديع فيه، هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، جاء الإسلام عليه ولم يغيره؛ وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع إلى زمانه، و إلى زماننا؛ فحققناه شرعا"[1].

وقوله كذلك في مسألة الانتفاع بجلد الميتة :" أما مالك، رضي الله عنه، فكان حَبْر الشريعة حَبْر اللغة لم يخفَ عليه شيءٌ من هذه الاعتراضات، ولكنه كان حوَّاطاً على الدين، مُلتفتاً إلى مصالح المسلمين، غوَّاصاً على معاني ألفاظ العربية "[2]. وذلك لأن جلد الميتة له شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف، ومن جهة باطنه كشبه اللحم، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء في الانتفاع بجلد الميتة إذا دبغ. والوارد عن مالك في ذلك روايتان: الأولى أن الدباغ مطهر، والرواية الثانية: أن الدباغ لا يطهرها، ولكن تستعمل في اليابسات [3].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 278. قد حقق الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي- رحمه الله وألحقه بالصالحين- هذه المسألة، فأوضح أن المالكية حكَّموا النص القرآني في هذه المسألة تحكيما تاما، دون أن يخصصوها بأي مصلحة أو دليل. فقالوا أن صياغة الآية لا تدل على وجوب الرضاع على الأم، فهي مجملة تحتمل الوجوب وغيره. وهنا لم يجدوا إلا أن يحكِّموا العرف في ترجيح أحد الاحتمالين؛ إذ أن العرف يقضي في الزوجة الرفيعة الرتبة أن لا تجبر على الرَّضاع. فموقع العرف من نص الآية موقع تبيين لمجمل لا موقع تخصيص لعام.

انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، ((هل المصالح المرسلة من خصائص المذهب المالكي))، بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي، 7ج، الطبعة الأولى (دبي : دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 1425 هـ/ 2004م)،ج6، ص 330 .

[2] ابن العربي، القبس، ج1، ص 301 .

[3] انظر : ابن العربي، القبس، ص298- 302 ؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 150؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، 4ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد صبحي حلاق(القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415 هـ)، ج1، 197؛ ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج2، ص 116.

المطلب الثاني : موقف ابن العربي من تعليل الأحكام الشرعية .

الأمر الذي يشد انتباه القارئ في مسألة التعليل قول ابن العربي في كتاب ((المسالك)):" ولقد انتهت الحال بالشيخ المعظّم أبي بكر الشاشي القفال إلى طرد ذلك حتى في العبادات، وصنَّف في ذلك كتابا كبيرا سماه ((محاسن الإسلام)) وليس له فيه نكتة بديعة "(1). والمراد بالشاشي العالم المعروف بالقفال الكبير(2)، والذي ألَّف كتاب((محاسن الشريعة))، وقد ذكر القفَّال في أول كتابه سبب التأليف؛ وهو الدلالة على محاسن الشريعة، ودخول أحكامها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة، لأنها صادرة من حكيم عليم بالعواقب، وردًّا على الإسماعيلية (3) التي أخرجت معانيَ النصوص إلى رموز فاسدة(4). إذاً فغرض القفَّال كان يستدعي أن يتوسع في جلب كل ما يمكن للعقل بلوغه من حِكم التشريع، ليوضح للموافقين والمخالفين أن هذه الشريعة جاءت موافقة للعقول السليمة، ولا يستدعي ذلك بلوغ وجه الإبداع في توضيح المناسبات بين الألفاظ و المعاني دائما.

---

(1) ابن العربي ، المسالك، ج6، ص 48.

(2) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير، علم من أعلام المذهب الشافعي، ومجمع علوم، هو بها عليم، كان إماما في العلم، وله مصنفات كثيرة، ليس لأحد مثلها، وهو أول من صنف في الجدل الحسن من الفقهاء، و له كتاب في أصول الفقه، وشرح لـ ((رسالة الشافعي))، وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر، وقد اختلف في تاريخ وفاته، و الراجح أنها سنة خمس وستين و ثلامئة للهجرة (365 هـ). انظر : عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 2ج، الطبعة الأولى، تحقيق وتعليق: محي الدين علي نجيب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1413هـ/ 1992م)، ج1، ص 228، رقم الترجمة (57)؛ إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي الشافعي، طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم: إحسان عبَّاس(بيروت: دار الرائد العربي)، ص112.

(3) الإسماعيلية: من فرق الشيعة، امتازت بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق، فنسبوا إليه، وهي تزعم أن للدين ظاهرا وباطنا: ظاهرا يظنه عامة الناس، وباطنا لا يعلمه إلا الخاصة والعلماء، وهو المراد من العقائد والأحكام الشرعية، وبهذا صرفوا أحكام الإسلام عن ظاهرها. انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل و النحل، 2ج، الطبعة الثالثة، تحقيق: أمير مهنا، علي فاعود(بيروت: دار المعرفة، 1414هـ/ 1993م)، ج1، 226؛ أسامة شحادة، هيثم الكسواني، الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم، 3ج، الطبعة الأولى(القاهرة: مكتبة مدبولي، 1428هـ/ 2007 م)،ج1، ص 102.

(4) انظر: كمال الحاج غلتول العروسي، ((دراسة وتحقيق كتاب محاسن الشريعة للقفال الشاشي الكبير))، 2ج،(رسالة دكتوراه، قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عام 1412هـ/ 1992م)، ج1، ص 90،93.

وللتعريف بمذهبه في مسألة التعليل، عقد ابن العربي فصلا من كتاب المحصول لهذه المسألة أسماه : [في ذكر ما يُعلل و ما لا يُعلل من الأحكام]. ذكر في مبتدئه حكما عاما؛ وهو أن الغالب من الأحكام الشرعية أنها متسقة في نظام التعليل[1]، إلا مسائل شذت فهي غير معقولة المعنى، لا يمكن فيها إلا الامتثال والاتباع. لكنه أوجب على المجتهد إذا جاء حكمٌ، أو عرضت له نازلةٌ أن يلحظ فيها سبل التعليل، ويخضعها للسبر والتقسيم، فإذا انقدح له معنىً مخيلٌ، أو لامعٌ من تعليل، تحتم جعلُه مناط الحكم . وإذا لم يَجِرْ له جوابا، ولم يجد له مثابا، ترك الحكم بحاله. ثم ضرب ابن العربي أقساما و أمثلة للأحكام من حيث التعليل، وأمَر أن تُتَّخذ دستورا[2].

أما **القسم الأول**: فهي العبادات فذكر أن التعليل لا يجري فيها بحال، لأن هذا القسم مما لا يعقل معناه. وإنما تفعل على الرسم الوارد دون النظر إلى شيء من المعنى، وإن ذُكِر فيها القياس، فهو قياس الشبه، كقول الفقهاء إن القِيمة لا تجوز في الزكاة لأنها عبادة، فاقتصرت على مورد الأمر، كالوضوء، والصوم. وأما **القسم الثاني**: فهي المعاملات، فالتعليل فيها جار قطعا، كالبيوع والأنكحة والحدود، وسائر المعاملات، ثم ذكر **قسما ثالثا**: وهو تعليل أصل بأصل، كتعليل أو إلحاق النكاح بالبيوع، فذكر أن هذا مما اختلف فيه العلماء[3]. و واضح من تقعيده هذا أنه غير خارج عن نطاق متأخري الأشعرية الذين قالوا بتعليل الأحكام الشرعية الفقهية، مع نفيهم لتعليل أفعال الله تعالى في أبحاث التوحيد[4]. لذلك

---

[1] الظاهر من هذه العبارة أمران: الأول: أنه يخص هذا الحكم بالمعاملات، و هي الغالب من الأحكام الشرعية، و الدليل ما سيقوله بعد من تقسيمه الأحكام إلى معلل وغير معلل. الثاني: أنه صائر إلى القول المخالف لجمهور الأشاعرة، والذي اختاره متأخرو الفقهاء، من أنَّ جميع أحكامه تعالى الموجهة للبشر معللة، علمت من طرفهم أم لم تعلم.

انظر : أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات،6ج، ضبط و تعليق: مشهور حسن، الطبعة الأولى (المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان للنشر و التوزيع، 1417هـ/ 1997)، ج2، ص11 .

[2] انظر : ابن العربي، المحصول، ص 132.

[3] انظر : ابن العربي، المحصول، ص 132-132؛ ابن العربي، المسالك، ج2، ص 344 .

[4] يقول ابن عاشور في مسألة التعليل عند الأشاعرة :" ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة و الحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا و أغراضا مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا لأنها تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل و إرادته، ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها. ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة". ثم أورد ابن عاشور بعد=

يقول الغزالي شيخ ابن العربي:"فإن الأصول تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل"[1].

قد يكون مراد ابن العربي أنَّ العبادات لا يجري فيها التعليل بحال، هو باعتبار أصلها، إذ الأصل فيها التعبد، وطلب الامتثال. وإلا فقد نجد عبادات تعقَّل ابن العربي معناها، في مواضع من كتبه كما سنراه في المطلب الآتي، بل قد قسَّم العبادات نفسَها إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل، قال في موضع من كتبه:" إن الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها، أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها. وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه، و لكن لا تبديل إلا باجتهاد"[2]، من أجل ذلك قال في معرض ردِّه توسُعَ من أجاز استعمال لفظ (الكبير) مكان (أكبر) في التكبير:" و ذلك لا يجوز في العبادات التي لا يتطرق إليها التعليل"[3].

المطلب الثالث : تعليل العبادات بالحِكَم .

بالرغم من أن ابن العربي لا يرى التعليل في العبادات، إلا أنه في ميدان التفسير يطلق العنان لنظره الثاقب لاستجلاب الحكم والأسرار للأحكام الشرعية، كلما بدا له وميض فائدة، من ذلك نجد :

الفرع الأول: الحكمة من النهي عن الوصال، ذكر ابن العربي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة:186]، أَّن من الصحابة من كان يفعله، وأنَّ الأكثرين على تحريمه لمخالفته الظاهر من أمر الصوم، والتشبه بأهل الكتاب، واختار ابن العربي حكما أخف من التحريم وهو الكراهة؛ والدافع إلى هذا التنزيل هو حكمة التشريع، لأنه رأى

=هذا كلام الإمام ابن عرفة في تفسيره فقال:" وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال: هذا تعليل أفعال الله تعالى وفيه خلاف، و أما أحكامه فمعللة ". محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج1، ص 380-381 . انظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام ، ص97 .

[1] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد : مطبعة الإرشاد، 1390هـ/ 1971م)، ص 23 . انظر : عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى (طنطا: دار البشير للثقافة و العلوم، 1420 هـ/ 2000م)، ص 41 .

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص35 .

[3] ابن العربي، المسالك، ج2، ص 344.

مفسدة الوصال أقل من مفسدة مخالفة الهدي النبوي، والتشبه بأهل الكتاب، ورأى أنها إضعافٌ للأبدان، فقال:" و الصحيح أنه مكروه؛ لأن علة تحريمه معروفة، وهي ضعف القوى وإنهاك الأبدان"[1].

الفرع الثاني: الحكمة من إخفاء الصلاة الوسطى، أبدع ابن العربي في التقديم لهذه المسألة، فبعد ذكره تعدد معاني تسميتها بالوسطى، وضع تحقيقا قال فيه :" يبعد في الشريعة أن تسمى بعدد أو وقت، وما العدد، و الزمان من الحظ في الوسط، والتخصيص عليه. وقد كان اللبيب يمكنه أن يبدئ في ذلك و يعيد، إلا أنه تكلف، والحق أحق أن يتبع"[2]. ثم أتى بعد ذلك على سرد الأقوال المختلفة في تعيينها من الصلوات، ثم بين حكمة إخفائها، وعدم تعيينها من طرف الشارع فقال:" فإن الله خبأها في الصلوات كما خبأ ليلة القدر في رمضان، وخبأ الساعة في يوم الجمعة، وخبأ الكبائر في سيئات؛ ليحافظ الخلق على الصلوات، ويقوموا جميع شهر رمضان، ويلزموا الذكر في يوم الجمعة كله، ويجتنبوا جميع الكبائر و السيئات"[3].

الفرع الثالث: الحكمة من كراهة الماء المشمس في الوضوء، قال ابن العربي:" الماء المشمس كله طهور، إلا أن يكون في أواني الصفر، فيكره ذلك في البلاد الحارة، لأنه يحدث البرص، فمن توضأ به أجزأه؛ لأنه النهي لخوف العلة"[4]. والملاحظ أن ابن العربي ربط حكم الكراهة بالماء المشمس بحكمة أو علة طبية، وهي مخافة البرص؛ لأن الأواني التي يكون معدنها غير خالص كالذهب والفضة، ينشأ في جدرانها مثل الهباء، وخاصة في المناطق الحارة، فيَعْلق بالأجسام، فيورث البرص[5].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 132. و انظر: محمد أزضوض التناني، ((إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه " أحكام القرآن"))، مجلة المذهب المالكي، المغرب: ع 14، ص 77 .

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 299 .

[3] ابن العربي، المصدر نفسه، ج1، ص 300.

[4] ابن العربي، المسالك، ج 2، ص 63.

[5] **الماء المشمس** هو المسخن بالشمس، و المراد **بالصفر** الأواني النحاسية، أو ما في حكمها من عدم الصفاء كالذهب و الفضة. و الحديث الوارد في النهي عن الماء المشمس موضوع. انظر: محمد بن محمد الشهير بالحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل،7ج، الطبعة الأولى، مراجعة و تصحيح: محمد سالم بن عبد الودود، اليدالي بن الحاج أحمد، (نواكشوط: دار الرضوان للنشر، 1431هـ/ 2010م)، ج1، ص 118.

الفرع الرابع: الحكمة من صلاة التراويح، و توجيه فعل وترك الصحابة لها، لقد ذكر ابن العربي توجيها بديعا في الحكمة من ترك النبي ﷺ واعتذاره أن يجمع المسلمين عليها، ثم استمرار أبي بكر الصديق على فعل المصطفى، ثم رجوع عمر الفاروق إلى الحال الأولى، فأوضح أن النبي ﷺ تركها، مُضيا منه في التخفيف الذي أراده لأمته ليلة الإسراء، فلو اجتمع الناس لصلاة التراويح لكان ذلك مخالفا لمقصد التخفيف المراد، والتزاما منهم بأمر غير ملزمٍ فيمضى عليهم فعله بعدُ. وأما أبو بكر فتركها " اشتغالا بتأسيس القواعد وربط المعاقد، وبنيان الدعائم، وسد الثغور بأهل النجدة من المؤمنين. ثم جاء عمر، والأمور منتظمة، والقلوب لعبادة الله فارغة، والنفوس إلى الطاعة مُحِبَّة، فلما رآهم في المسجد أوزاعا، رأى أن نظم جميعهم على إمام واحد فضلا ودينا ... ولعلمه أن العلة التي ترك لها رسول الله ﷺ الصلاة من خوف الفريضة قد زالت، فصار قيام رمضان سنة "(1).

الفرع الخامس: الحكمة من إظهار صدقة الفرض، بيَّن ابن العربي أن تفضيل صدقة العلانية على السر، و تفضيل صدقة السر على العلانية لا يصح فيها حديث يعول عليه. ثم ذكر أن إظهار صدقة الفرض أفضل؛ لأن حكمة مترتبة عليها أكمل؛ حيث إنها فريضة كسائر الفرائض، فيجب إظهارها كالصلاة، وبها يَحرز المرء إسلامه، ويُعصم دمه(2)، وفيها تحريك للقلوب إلى الصدقة(3).

الفرع السادس: الحكمة من الأمر باستقبال القبلة، قال ابن العربي:" وتحقيق القول أن الله تعالى أمر بالصلاة عبادة، وفرض فيها الخشوع استكمالا للعبادة، وألزم الجوارح السكون، واللسان الصمت إلا عن ذكر الله تعالى، ونصب البدن إلى جهة واحدة؛ ليكون ذلك أنفى للحركات، وأقعد للخواطر، وعيِّنت له جهة الكعبة تشريفا له"(4).

---

(1) ابن العربي، المسالك، ج 2، ص 477.

(2) يشير إلى قوله تعالى :﴿ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾[التوبة: 5] . فالصلاة و الزكاة شعيرتان من شعائر الإسلام التي يلزم إظهارها، عصمة للدماء.

(3) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 315 ؛ محمد أزضوض التتاني، ((إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه " أحكام القرآن"))، ص 78.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 54. انظر: محمد أزضوض التتاني، ((إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه " أحكام القرآن"))، ص 77.

المطلب الرابع : تعليل المعاملات و غيرها من الأحكام .

وأما تعليلات ابن العربي في ما سوى العبادات فكثيرة، ومتعددة، وشملت أحكاما متنوعة، ومما يسترعي الانتباه، ويشد الأنظار ما يلي :

الفرع الأول : الحكمة من عدم قتل النساء و الرهبان، بعد أن مهد ابن العربي لمسألة أن سبب القتال المبيح للقتل هو الكفر لا غير ذلك، عند شرحه لقوله تعالى:﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [البقرة: 192]، قال بعدها :" فإن قيل: لو كان المبيح للقتل هو الكفر لقتل كل كافر، وأنت تترك النساء، والرهبان، ومن تقدم ذكره معهم، فالجواب: إنا إنما تركناهم مع قيام المبيح بهم لأجل ما عارض الأمر من منفعة أو مصلحة، أما المنفعة فالاسترقاق فيمن يسترقُّ؛ فيكون مالا وخدما، وهي الغنيمة التي أحلها الله تعالى لنا من بين الأمم. و أما المصلحة فإن في استبقاء الرهبان باعثا على تخلي رجالهم عن القتال، فيضعف حربهم، ويقل حزبهم فينتشر الاستيلاء عليهم"[1]. والملاحِظ لتعبيرات ابن العربي في استنباط هذه الحكمة، يظهر له تفريقه بين المنفعة والمصلحة ، فقد ذكر المنفعة فيما يتعلق بالمسلمين من أمور الدنيا، من طريق التمتع بالاسترقاق والخدمة. وذكر المصلحة ما يتعلق بالإسلام من عزٍّ وانتشار، وإعلاء لكلمة التوحيد.

الفرع الثاني : الحكمة من استحقاق الزوجة نصف المهر قبل المسيس، يقول ابن العربي في ذلك:" والحكمة من ذلك أن الله سبحانه وتعالى قابل المسيس بالمهر الواجب، ونصفه بالطلاق قبل المسيس، لما لحق الزوجة من رحض العقد، ووصم الحل الحاصل للزوج بالعقد، فإذا طلقها قبل المسيس و الفرض ألزمه الله المتعة كفؤا لهذا المعنى"[2]. وقد شرح الإمام محمد الطاهر ابن عاشور هذا المعنى فقال في((التحرير والتنوير)):" لأن نصف المهر

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص155. والمراد بعدم قتل النساء هنا في حال عدم اشتراكهم في القتال.
انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص190؛ محمد أزضوض التناني، ((إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه" أحكام القرآن"))، ص80.
[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 291.

حق وجب على المطلِّق للمطلَّقَة قبل البناء بما استخف بها، أو بما أوحشها، فهو حق وجب لغرم ضر"(1). والذي يظهر مما سبق أن استحقاق المرأة لنصف الصداق نتيجة ما لحقها من ابتذال بطلاقٍ ما نتج عن وصال، وفتح بابٍ لتأويلات العوام في عدم إمضاء النكاح. أما في حق الزوج فقد وجب إبقاء للمروءة، ووقاية للأمانة، وتعظيما لحرمة الزواج الذي عدَّه القرآن الكريم ميثاقا غليظا.

الفرع الثالث: الحكمة في التفريق بين الذكور و الإناث في معنى قوله:

﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ ﴾ [النساء: 6]. بعد أن ذكر ابن العربي أن الرأي الذي ذهب إليه المالكية أن الحد في ذلك للذكر القدرة على الوطء بالاحتلام، فإن عُدِم فالسِّن، وذلك خمس عشرة سنة في رواية، وثماني عشرة سنة في أخرى. أما الإناث فلابد من وجود نفس الوطء، فحينئذ يقع لهن الابتلاء في الرشد. قال ابن العربي:" نكتته أن الذَّكَر بتصرفه، وملاقاته للناس من أول نشأته إلى بلوغه يحصل به الاختبار، ويكمل عقله بالبلوغ فيحصل له الغرض. أما المرأة فبكونها محجوبة لا تعاني الأمور، ولا تخالط، ولا تبرز لأجل حياء البكارة وقف فيها على وجود النكاح، فبه تَفْهَمُ المقاصِدَ كلَّها" (2).

الفرع الرابع : الحكمة من الاحتياج إلى الإشهاد في بيع النسيئة، وعدمه في بيع النقد،

بعد أن أوضح ابن العربي أن الأمر الوارد في القرآن بالإشهاد في البيوع محمول على الإرشاد للتوثق والمصلحة، أوضح أن الحكمة من الاحتياج إليه في النسيئة لكون العلاقة بين المتعاقدين باقية ودائمة، توثقا لما عسى أن يطرأ على العلاقة من اختلاف الأحوال وتغير القلوب. أما إذا تفاضلا البائعان في المعاملة وتناقدا، وافترقا بعد التقابض على ذلك، فيَقلُّ عادة خوفُ التنازع إلا بأسباب عارضة (3).

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير ، ج2، ص 463.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 418- 419.

(3) انظر : ابن العربي، المصدر نفسه ، ج1، ص341 .

الفرع الخامس: في ذكر المقصود من النكاح، بعد أن سرد ابن العربي العيوب التي ذكر المالكية أنها تَرُدُّ النكاح، وأوصلها إلى أربعة وعشرين عيبا، نبَّه إلى أنه يمكن أن يقع الاختلاف والتنازع في هذه العيوب، إلا أنه استدرك بوضع ضابط مصلحي لكل متأمل؛ فإذا وجد أن عيبا يندرج تحت هذا الضابط اعتبره. قال ابن العربي:" وإن كان فيها اختلاف ونزاع، ولكن المقصود من النكاح الألفة والاستمتاع، وهذه العيوب كلها تنفي الألفة وتفوِّت الاستمتاع وكماله... فهذه المعاني إنما تبنى على ملاحظة المقصود، فما فوَّته حكما كالذي يفوِّته حسًّا "[1].

الفرع السادس : الحكمة من بذل المال للحاصر، أوضح ابن العربي أن لا يجوز قتال الحاصر عن الحج، ولو وُثِقَ بالظهور عليه، لما في ذلك من إتلاف للمهج، ولعدم لزومه في أداء العبادات، ولسماحة الدين. كما لا يجوز بذل المال للحاصر الكافر، وحكمة ذلك أنه وَهْنٌ في الإسلام، وإضعاف لهيبة المسلمين. أما في حال كان الحاصر مسلما فيجوز دفع المال له، من باب دفع الضرر الأعظم، وهو المنع من أداء النسك، بأهون ضرر وهو هدر المال؛ وذلك لأن الإقدام على الحج مظنة إتلاف المال في سبيل الله، فصار هذا الدفع للحاصر من قبيل النفقة في بلوغ غاية الحج لله تعالى فيَهُونُ[2].

المطلب الخامس: مراعاة مقاصد المكلفين عند ابن العربي .

مقاصد المكلفين لها تعلق وثيق بمقاصد الشرع، قال في ((الموافقات)):" قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع "[3].
لأن المكلف إذا قصد خلاف ما أمر به الشارع فقد ناقضه، وكان عمله مردودا باطلا لذلك قال في موضع آخر:" كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض

---

(1) ابن العربي، المسالك، ج 5، ص 463- 464 .
(2) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 174.
(3) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 23-24 .

الشريعة، وكل من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل"[1].

وقريب من هذا قال به ابن العربي في مسألة تقديم دين الزكاة على الورثة حيث أوضح مدرك الإمام مالك في ذلك بقوله:" ومتعلق مالك أن ذلك موجب إسقاط الزكاة أو ترك الورثة فقراء، لأنه يعتمد ترك الكل، حتى إذا مات استغرق ذلك جميع ماله؛ فلا يبقى للورثة حق؛ فكان هذا قصدا باطلا في حق عباداته، وحق ورثته؛ وكل من قصَدَ باطلا في الشريعة نقض عليه قصده، تحقق ذلك منه، أو اتهم به إذا ظهرت علامته، كما قضينا بحرمان الميراث للقاتل"[2].

لقد أولى ابن العربي اهتماما بملاحظة المقاصد سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع، أو تعلق بمقاصد المكلَف، فنجده يقول في مسألة رده على الأحناف الذين قالوا أن ميتة البحر لا تؤكل منها إلا ما مات بسبب، كأن يؤخذ فيموت، أو يموت من شدة الحَرِّ أو البرد، أو تقتله سمكة أخرى، أو ينضب الماء عنه، أو يلفظه البحر حيا فيموت. أما ما مات منها حتف أنفه و لفظه البحر ميتا فإنه لا يؤكل. قال ابن العربي بعدها :" فإن الذكاة إنما تكون بقصد قاصد يصح منه القصد، ولا خلاف أن ذلك لا يعتبر في الحوت، فوجب ألا تعتبر فيه الذكاة "[3].
و كأنَّ ابن العربي رأى أن الأحناف جعلوا سبب الموت بمثابة الذكاة لحوت البحر، فأوضح أن هذا السبب خلا من القصد، وخلا من المكلَف الذي يصح منه القصد.

كما نجده في موضع آخر يعتبر قصد المكلف بمنزلة المفتاح لقبول الأعمال، وبمنزلة الروح للإنسان؛ فيقول:" الصلاة فعل منغلق على المكلف ممتنع الفعل، لا يجوز المجيء بها إلا بعد تقديم مفتاح يتألف من عقد، و قول، و فعل. فأما العقد فهي النية، وهي تجري من الإنسان كجري الروح في الجسد، ولا خلاف فيها بين الأمة، وحقيقتها: قصد التقرب إلى الآمر بفعل ما أمر به لِحَقِّ الآمِرِ خاصة"[4].

---

[1] الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص ص 27-28.
[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 446.
[3] ابن العربي ، المسالك ، ج 5، ص 283 .
[4] ابن العربي، المصدر نفسه، ج 2، ص 344 .

ومن مراعاة ابن العربي لمقاصد المكلفين، أنه متى ظهرت مقاصد المكلفين أخذ بها، وبنى عليها، ولا عبرة باللفظ، وإن تردد اللفظ بين معنيين، أو أكثر حمل على المعنى الموافق للقصد، ومن أمثلته في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ ﴾ [النساء:11]، هل يدخل في لفظ الأولاد أولاد الأولاد؟ فيما لو حبَّس رجل على ولده، فهل يتنقل إلى أبنائهم؟ فرأى ابن العربي أن الكلام هنا يرتبط بالأغراض، والمقاصد، والمقصود من الحبس التعقيب، واستمرار الاستفادة في باقي الذرية، فدخل فيه ولد الولد[1]. ثم بيَّن في موضع آخر أن ما يجري على لسان العبد من غير قصد لا يؤاخذ به، وإنما تكون المؤاخذة من الله تعالى تكون تبعا لقصد العبد، وكسب قلبه، وأما ما خرج عن ذلك فهو من اللغو الذي لا مؤاخذة فيه قال تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾ [المائدة : 89].

ونظير هذا نجده في مسألة ما يقع عليه الإيلاء، وهو ترك الوطء، هل يعتبر في حال الرضا أو حال الغضب؟ أم أنه يعتبر في كل حال. فحقق ابن العربي أن هذا التردد مبني على أصل، وهو قصد الزوج المضارة بالزوجة، وإسقاط حقها من الوطء، لذلك فمن امتنع عن الوطء من غير عذر كمرض أو رضاع، وإن لم يحلف[2] كان حكمه حكم المُولِي. وترفعه الزوجة إلى الحاكم إن شاءت، ويُضرَب له الأجل من يوم رفعه؛ لوجود معنى الإيلاء في ذلك. فإنَّ الإيلاء لم يرد لعينه، وإنما ورد لمعناه، وهو المضارَّة[3] وترك الوطء. من أجل هذا فلو حلَف الزوج ألا يقرَب زوجته لأجل الرضاع لم يكن مُولِياً، لأنه قصْدٌ

---

[1] انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 433، 434 ؛ محمد أزضوض التناني، ((إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه" أحكام القرآن")), ص 72 .

[2] الإيلاء لا يكون عند الفقهاء إلا بالحلف، سواء أكانت اليمين صريحة في الامتناع عن الوطء، أو متضمنة له.**انظر:** خليل بن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، 9ج، الطبعة الأولى، ضبط وتصحيح: أحمد بن عبد الكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ/ 2008م)، ج4، ص 476؛ عبد الله معصر، تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي، الطبعة الأولى(بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/2007م)، ص 32.

[3] لعل هذا الذي ذهب إليه ابن العربي من مراعاة معنى الضرر، ولو دون وجود للحلف هو آتيه من أمرين:

الأول: قول مالك في الموطأ:" من حلَف لامرأته ألا يطأها حتى تفطم ولدها، فإن ذلك لا يكون إيلاء". لأن الحلف ليس له وجه الضرر، وإنما أراد به صلاح المرضِعة وولدها. والثاني: قول ابن القاسم:" وإنما يدخل الإيلاء على من قصد الضرر". انظر: مالك، الموطأ (مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج14، ص576؛ خليل بن إسحاق، التوضيح، ج 4، ص478.

صحيح لا إضرار فيه(1).

وقد أوضح ابن العربي بعد هذا أن مضي مدة التربص من الإيلاء لا يوقع الفرقة بين الزوجين لأن الشارع الحكيم قد علَّق الفرقة، والطلاق بنية، وعزم المكلف في قوله: ﴿ وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 225] (2). قال ابن عاشور في مناسبة ذكر (سميع عليم) في نهاية الآية :" وليس المسموع إلا لفظ المُولي، أو لفظ الحاكم، دون البينونية الاعتبارية. وقوله (عليمٌ) يرجع للنية والقصد"(3). ثم لمَّا انتقل إلى أمر المراجعة بعد الطلاق، بيَّن أن الرجعة تصح من الزوج إذا كان قصده الرغبة في الزوجة لا الإضرار بها؛ وذلك بحجزها عن الزواج، أو قطع أملها فيه. في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ [البقرة: 229]، قال ابن العربي:" وهذا يدل على أن الرجعة لا تكون إلا بقصد الرغبة، فإن قصد أن يمنعها النكاح، ويقطع بها في أملها من غير رغبة اعتداء عليها فهو ظالم لنفسه، فلو عرفنا ذلك نقضنا رجعته، وإذا لم نعرف نفذت، والله حسيبه"(4). وقد ذكر في موضع آخر أن الرجل إذا وطئ بنيَّة الرجعة جاز له ذلك، وكان من الإمساك بالمعروف؛ لأنه إذا راجعها بالقول كان معروفا جائزا، والوطء أجوز. فإن اعتُرِضَ على أن الزوجة قد حَرُمت بالطلاق، فكيف يباح له الوطء؟ قال ابن العربي:" الإباحة تحصل بنيَّة الرجعة، كما تحصل بقولها "(5).

هذه بعض تصرفات ابن العربي في مراعاة المقاصد الشرعية لنصرة الأقوال التي ارتضاها، أو في توجيهه لأقوال المذهب، تظهر اهتمامه البالغ بمعاني الشريعة، وجمعه بين اللفظ والمعنى في شكل يخدم النص في أصوله، فما هي جهوده في تجديد الفروع الفقهية؟

---

(1) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 243، 244؛ ابن العربي، أحكام القرآن الصغرى، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (بيروت: درا الكتب العلمية، 1427هـ/2006 م)، ص67.

(2) انظر : ابن العربي ، أحكام القرآن ، ج1، ص 247 .

(3) ابن عاشور ، التحرير و التنوير ، ج2، ص 387.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 270.

(5) ابن العربي، المصدر نفسه، ج 1، ص 262.

الفصل الثالث

مظاهر التجديد الفقهي العلمية والعملية وآثارها في حياة ابن العربي

المبحث الأول: رأي ابن العربي في التخريج الفقهي، و التقليد، و المختصرات الفقهية، و ترتيب أمهات مصادر المذهب.

المبحث الثاني: مظاهر التجديد العلمية في الاختيارات الفقهية .

المبحث الثالث: التجديد في العمل ، وآثاره في حياة ابن العربي .

المبحث الأول : رأي ابن العربي في التخريج، و التقليد، و المختصرات الفقهية، وترتيب أمهات مصادر المذهب.

لقد حصل لابن العربي نتيجة إحاطته بكثير من العلوم، آراء وتوجيهات كان الغرض منها الدعوة إلى تجديد الفقه، من خلال بعث فريضة الاجتهاد، ومن هذه الآراء، نظرته إلى التخريج الفقهي داخل المذهب، والتقليد، والمختصرات الفقهية، وترتيب أمهات مصادر المذهب.

المطلب الأول: رأي ابن العربي في التخريج المذهبي .

مما يُميِّز المذاهب الفقهية الإسلامية مسألة التخريج على أقوال الإمام، فالتخريج في المذهب سبب بقائه، وأساس شمول أحكامه، لِمَا يستجدُّ من حوادث غير متناهية. وذلك أنه لمَّا صار لكل مذهب إمام مخصوص، ولم يكن لأتباعه سبيل إلى الاجتهاد، والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق، وتفريعها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب الإمام، فصار ذلك يحتاج إلى ملكة راسخة يُقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرقة، واتباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا، ولقد ظهرت هذه الملكة من خلال علم الفقه[1]. وقد اختلفت الآراء في جواز نسبة القول المخرَج للمذهب، لذلك نجد علماء المالكية قد اختلفوا في هذه المسألة، ولكل فريق أدلته، وحججه التي أوردها نصرة لقوله. والظاهر أن القائلين بعدمه فيهم جنوح للتحرر والتجديد. وقد نتج عن هذا الاختلاف اتساع مصطلح التخريج عند المالكية. إلا أنه يمكن أن يقال فيه : هو قيام أتباع المذهب الملتزمون لأصوله، والمُتقنون لقواعده على قياس المسألة التي لا نص للإمام فيها على المسألة المنصوص عليها، بعد تحقيق المناط. والقائم على هذا الشأن يسمى مجتهد المذهب[2].

---

[1] انظر : ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 192.

[2] انظر : البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، 2ج، (دار الفكر، 1402 هـ/ 1982 م)، ج2، 379؛ إبراهيم اللِقاني، منار أصول الفتوى و قواعد الإفتاء بالأقوى، تحقيق: عبد الله الهلالي، (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، ص 199؛ عبد العزيز الخليفي، الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي مصطلحاته و أسبابه ، الطبعة الأولى(1414 هـ/ 1993 م)، ص 48–50؛ محمد رياض، أصول الفتوى و القضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى(المغرب: مطبعة النجاح، 1416هـ/ 1996 م)، ص 297، 298 .

ولابن العربي رأي في منع التخريج على أقوال الإمام ذكره عند تفسيره قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: 36]، فقال :" إن المفتي بالتقليد إذا خالف نص الرواية في نص النازلة عمن قلَّده أنه مذموم داخل في الآية؛ لأنه يقيس ويجتهد في غير محل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد في قول الله و قول الرسول، و لا في قول بشر بعدهما، و من قال من المقلدين هذه المسألة تُخرَّج من قول مالك في موضع كذا فهو داخل في الآية"[1].

فالظاهر أن ابن العربي يريد أن يصرف المجتهدُ همَّه، و جهدَه في طلب حكمٍ للنازلة من الأدلة الشرعية وفق أصول المذهب في الاستنباط، لأنه لو فعل ذلك لكان أفضل، لما فيه من استثمار للأدلة الشرعية، وإحياء للأصول المذهبية، و جعلها تساير واقع الناس مع اختلاف الأزمنة.

وذلك لأن البحث عن حكم النازلة يكون إما بتخريجها على أصول المذهب، أو على فروعه. وهذا الأخير هو الذي انتقده ابن العربي. وهو الذي أكْثرَ مجتهدو المذهب من استعماله، وذلك لأسباب ظهرت لهم منها؛ أن احتمال الغلط في تخريج حكم النازلة على فرع منصوص على حكمه أقلُّ من احتماله في تخريج النازلة على أصل من أصل المذهب، بالإضافة إلى أن التخريج على فروع المذهب أيسر من التخريج على أصوله[2].

وقد وافق ابنَ العربي فيما ذهب إليه ثلةٌ من العلماء؛ منهم ابنُ رشد الحفيد[3]، الذي قال:" ولأنَّ ههنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة....لكن يتعدون فيقسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نُقل عنه في ذلك الحكم، فيجعلون أصلا ما ليس

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 3، ص 200-201.

(2) خالد بن مساعد الرويتع، التمذهب دراسة نظرية نقدية، ج 3، ص 1302، 1303.

(3) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد الشهير بالحفيد القرطبي، وقاضي الجماعة، لم ينشا بالأندلس مثله كمالا وعلما و فضلا، مع شدة التواضع، كان يفزع إليه في الطب كما يفزع إليه في الفقه، له تآليف جليلة؛ منها ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد))، وكتاب ((الكليات)) في الطب، و((مختصر المستصفى)) المعروف بـ((الضروري في أصول الفقه))، وكتاب ((فصل المقال فيما بين الفلسفة و الشريعة من الاتصال))، وغيرها من التآليف، تزيد على ستين مؤلفا، توفي سنة خمس وتسعين وخمسمئة (595 هـ). انظر: النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص111؛ ابن فرحون، الديباج، ص 378-379 (رقم الترجمة 511).

بأصل، ويُصيِّرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم، كفى بهذا ضلالا وبدعة "[1]. ومن هؤلاء الذاهبين مذهب ابن العربي أبو عبد الله المقري[2]، فقد قال المقري في [القاعدة العشرين بعد المئة]:" لا تجوز نسبة التخريج والإلزام بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم عند المحققين؛ لإمكان الغفلة، أو الفارق، أو الرجوع عن الأصل عند الإلزام، أو التقييد بما ينفيه، أو إبداء معارض في السكوت أقوى، أو عدم اعتقاده العكس إلى غير ذلك، فلا يعتمد في التقليد، و لا يعد في الخلاف"[3].

وواضح أن المراد بالمنع عند المقري التخريج على المفهوم، و عدم الإلزام خصوصا عند التخريج على الفروع؛ إذ أنه بعد هذه القاعدة ذكر قاعدة أخرى أوجب فيها النظر في أصول الإمام لأهل النظر المطلق لأجل أن يَبْنُوا عليها نصوصهم[4]، و نظير هذا تعريفُ ابن فرحون للتخريج على أنه : عبارة عمَّا تدل أصولُ المذهب على وجوده، و لم ينصُّوا

---

[1] أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، الطبعة الأولى، تقديم و تحقيق: جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994 م)، ص 144، 145 .

[2] أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي المقري التلمساني، الإمام العلامة المحقق القدوة، أحد مجتهدي المذهب، وأكابر فحوله المتأخرين، قاضي الجماعة بفاس، ولد ونشأ بتلمسان، ورحل إلى المشرق فأخذ عن علمائه، ثم عاد فنفع الله به، من تلاميذه الإمام الشاطبي، ولسان الدين ابن الخطيب، وابن خلدون، من تآليفه كتاب ((القواعد))، توفي سنة ست وخمسين وسبعمئة (756 هـ). انظر :أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، الطبعة الأولى، إشراف، وتقديم: عبدالحميد عبد الله الهرامة(طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1398 من وفاة الرسول/ 1989 م)، ص 420-427. رقم الترجمة 550 مخلوف، شجرة النور، ج1، ص 232 (رقم الترجمة 832)؛ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، الطبعة الثانية(بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1400 هـ/ 1980م)، ص 312-313.

[3] أبو عبد الله محمد بن محمد المقري، القواعد، 2ج، تحقيق و دراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، (مكة المكرمة : مركز إحياء التراث الإسلامي)، ج1، 348-349.

وقد قال صاحب البوطليحية مضمنا في نظمه المشهور : " وكلُّ ما فهمه ذو فهمِ * ليس بنص لعُرُوضِ الوهمِ" .

محمد النابغة بن عمر الغلاوي، بوطليحية، الطبعة الأولى، تحقيق: يحيى بن البراء(مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1442هـ/ 2002م)، ص 117.

[4] انظر: المقري، القواعد، ج1، ص 351 (القاعدة الثانية و العشرين بعد المئة).

عليه[1]. و قد خالف هذا القول بالمنع من التخريج على الفروع جماعةٌ من العلماء قد رأوا في المنع تعطيلا للأحكام، لأن الفرضَ عدمُ المجتهد، وأنه خلاف عمل متقدمي علماء المذهب، ومتأخريهم في القياس على أقوال مالك، وشرطوا في المُخَرِّج الإحاطة بأصول المذهب و قواعده، وقالوا أن نسبة مجتهد المذهب إلى مذهبه كنسبة المجتهد المطلق إلى أصول الشريعة و قواعدها[2].

وقد رد القائلون بالمنع على دعوى فرضيَّة عدم المجتهد، بقولهم أن النوازل الواقعة غير متناهية، ويمتنع نقل قول من سلف من المجتهدين في كل نازلة، وإذا كان كذلك فلم يبق إلا احتمال واحد من ثلاثة : إما أن تجعل أقاويل السلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولا يستنبط منها، وإما أن تتعطل كثير من الأحكام. وكلا الاحتمالين ممتنع، فلم يبق إلا الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد، أو ممن بلغ رتبة الاجتهاد وهو منتسب إلى الأئمة المشهورين[3]. إذ أنه لو لم يكن لتعطلت الشريعة، وانعدم إمكان إعمالها فيما يستجد من وقائع، وهذا خلاف ما أخبر به النبي ﷺ في قوله: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله ، وهو ظاهرون[4]))[5].

وقد ذكر ابن العربي أن العمل على التخريج على الفروع، وإنْ أعمله المانعون له في تفريعاتهم فلا يُعدُّ ذلك منهم قولاً به، و إنما هو من باب التفقه، والتفنن، والمران لملكة

---

[1] انظر: إبراهيم بن علي بن فرحون، كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، الطبعة الأولى، دراسة، وتحقيق : حمزة أبو فارس، عبد السلام الشريف(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990 م)، ص 99. وقد ذكر بعد هذا أن التخريج على ثلاثة أنواع، ثم أخذ في ذكرها و التمثيل لها. انظر : ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص104- 105 .

[2] انظر : خليل بن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ج7، ص 391؛ عبدالعزيز الخليفي، الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، ص 51 .

[3] قال إبراهيم اللقاني في ((منار أصول الفتوى)) :" واعلم أن سبب عسر الاجتهاد المطلق أنه متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية، وغيرهما مما يخرج عليها المجتهد استنباطاته و تفريعاته ... وهذا هو الذي أعجز الناس عن بلوغ مرتبة الاجتهاد، و إن بلغوا تلك الرتبة. قاله بعض المحققين. والله أعلم" . اللقاني ، منار أصول الفتوى، ص 201.

[4] رواه البخاري عن المغيرة بن شعبة، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: قول النبيﷺ ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم))، برقم 7311. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 1806.

[5] انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، ص 145، 146؛ عبد السلام فيغو، ((مشاهير الفقهاء المالكية الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد المطلق بعد القرن الرابع إلى الآن))، ندوة إحياء التراث الإسلامي- التراث المالكي في الغرب الإسلامي-، (المغرب: جامعة الحسن الثاني ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية)، ص 150، 151 .

التخريج لا غير. قال ابن العربي:" فإن قيل : فأنت تقولها و كثير من العلماء قبلك. قلنا : نعم؛ نحن نقول ذلك في تفريع مذهب مالك على أحد القولين في التزام المذهب بالتخريج، لا على أنها فتوى نازلة تُعْمَل عليها المسائل، حتى إذا جاء سائل عرضت المسألة على الدليل الأصلي؛ لا على التخريج المذهبي، وحينئذ يقال له الجواب كذا فاعمل عليه" (1).

والذي يظهر أن الدعوة إلى المنع من التخريج على الفروع فيها إفساحٌ لباب الاجتهاد، ودعوةٌ إلى التجديد، واستثمارٌ لأدلة وأصول المذهب، وسببٌ مانع من اندثار المذاهب الفقهية، فيسهم هذا المنع في بقاء، واستمرار روح الاستنباط التي درج عليها أئمة المذاهب.

المطلب الثاني : رأي ابن العربي في التقليد.

لقد مر الفقه الإسلامي بمراحل؛ منها مرحلة التقليد، والتي رضي العلماء فيها به(2)، وأصبحوا عالة على فقه الأئمة، وانساقوا إلى اتخاذ أصول تلك المذاهب دوائر حصرت كل طائفة نفسها بداخلها لا تعدوها، وأصبحت أقوال الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب، والسنة. وبذلك نشأت حواجز، وسدود بين الأمة ونصوص الشريعة. فكثر الابتعاد عن الهدي في الفهم والعمل، وبازدياد تأخر اللغة، وتشعب اصطلاحات العلوم، وخشية إسناد أمر الاجتهاد إلى من لا يوثق برأيه ولا بدينه، أصبحت الشريعةُ هي نصوص الفقهاء، وأقوالهم، وصار الذي له القوة على فهم كلام الإمام والتفريع والتخريج عليه مجتهد المذهب، وتُنُوسِي الاجتهاد المطلق، وصار مدَّعي الاجتهاد مردود منكوص على عقبه، مهجور تقليده، بسبب دعوى غلق باب الاجتهاد. فلم يبق للناس إلا نقل مذاهب الأئمة، وعَمِل كل مقلد بمذهب من قلده منهم، بعد تصحيح الأصول واتصال سند الرواية. وقد كان هذا التقليد قليلا في المئة الثالثة، فصار غالبا في المئة الرابعة وما تلاها(3) .

وممن تصدى لظاهرة التقليد في المغرب الإسلامي ابن العربي، حيث يجده المتتبع لكتاباته أنه يتعمد ذكر المسائل بأدلتها، ونقل الأقوال ونسبتها لقائليها مع التمحيص والتنقيح،

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن،ج 3، ص201. انظر:عبد العزيز الخليفي، الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي، ص50.

(2) لقد عرَّف ابن عبد البر التقليد فقال :" أن تقول بقول، وأنت لا تعرف وجه القول، ولا معناه، وتأبى من سواه، أو يتبين لك خطؤه فتتبعه مهابة خلافه. وأنت قد بان لك فساد قوله". ابن عبد عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج2، ص 787.

(3) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 188، 189؛ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج3، ص2، 3.

مما يشكل لديه نزوعا نحو التحرر، وهذا دأب العلماء الذين ملكوا آلة الاجتهاد، وجمعوا أسباب النظر. فقد قال حاكيا كيفية انتشار المذهب بالغرب الإسلامي، وواصفا الحال التي صار عليها العلماء:" وبَعُدت أقطار الإسلام، وتعذر ضبطها بالنظام، وانتشرت الرعية، نفذ إلى هذه البلاد بعض الأُموية، فألفى هاهنا عصبية فثاروا به، وأظهر الحق، وقال: أحمي السنة، فلا فقه إلا فقه أهل المدينة، ولا قراءة إلا قراءتهم، فألزموا الناس العمل بمذهب مالك، والقراءة على رواية نافع، ولم يمكنهم من النظر، والتخيير في مقتضى الأدلة، متى خرج ذلك عن رأي أهل المدينة، وذلك لما رأوه من تعظيم مالك لسلفهم، ولما أرادوه من صرف قلوب الناس إليهم ... فصار التقليد دينهم، والاقتداء يقينهم، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم، دفعوا في صدره، حقروا من أمره، إلا أن يستتر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عنده من علوم على رسم التبعية"[1].

وقد جعل ابن العربي هذه الحال سببا لما أسماه بالخبال الذي أصاب الأمة، حيث كثرت البدع، وذهب العلماء، وتصدر الجهال، فتعاطوا منصب الفقهاء، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. فاستمرت القرون كذلك على موت العلم. فكان التقليد حسب رأي ابن العربي سببا في نشوء القول بالظاهر، قال ابن العربي " فكل من تخصص لم يقدر على أكثر من أن يتعلق ببدعة الظاهر، فيقول: أتبع الرسول. فكان هذا عونا على الباطل، وذلك بقدر الله وقضائه"[2].

---

(1) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص ص365- 366 .

(2) ابن العربي، المصدر نفسه، ص 366 . وقد قال محقق كتاب (الذب عن مذهب مالك) بعد كلام ساقه عن صلة أهل الأندلس بأهل الظاهر، وسرده لمجموعة ممن انتمى منهم لمذهب الظاهر(مع ملاحظة عدم ذكره لوالد ابن العربي ضمن هذا المسرد):" نستنتج من هذا المسرد أن الظاهرية بالأندلس كانوا أكثر عددا، واتصالا من غيرها من أمصار المذهب المالكي الأخرى. ولعل لذلك صلة بطريقة التفقه بالأندلس، التي كانت تدور على الفروع والفتيا والأحكام، بحيث لا يجد مريد التفقه والتوسع في النظر بغيته ولا مكانته فيها، ولهذا فإن كثرة الظاهرية صاحبتها كثرة انتقاد كبار النظار من الأندلسيين لهذا النمط وشدة انتقادهم لمسالك التفقه والتعليم بها، وهو صنيع ابن عبد البر، والباجي، والطرطوشي، وابن العربي، وابن خير الإشبيلي، وابن رشيد السبتي، وغيرهم".

محمد العلمي، ((صلة المالكية بأهل الظاهر))، ج1، ص 65، من تقديمه لكتاب ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذهب مالك، 2ج، الطبعة الأولى (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 1432 هـ/ 2011 م).

وبعد تمكُّن التقليد من القلوب، وتحكُّمه في العمل، انتقل الناس بعد ذلك إلى اعتبار الماجريات وعمل البلدان، قال ابن العربي:" ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف، حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك، وكبراء أصحابه، ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة[1]، وأهل طَلَبيرة[2]، وأهل طليطلة[3]، فانتقلوا من المدينة، وفقهائها، إلى طلبيرة، وفقهائها"[4].

وهذا الذي نعاه ابن العربي على أهل بلده، قد سبقه ابن عبد البر في عدم الرضا به، إذ يقول في باب [رتب الطلب و كشف المذهب] مشرِّحا الحال التي صار إليها الناس، وموضحا السبيل التي يجب أن تسلك :" واعلم - رحمك الله – أن طلب العلم في زماننا هذا، وفي بلدنا قد حاد أهله عن طريق سلفهم، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء قبلهم،...بل عوَّلوا على حفظ ما دوِّن لهم من الرأي، والاستحسان الذي كان عند العلماء آخر العلم و البيان...فلذلك اعتمدوا على ما

---

(1) طَلَمنكة: مدينة بالأندلس، لأهميتها فقد وقعت عليها الوقائع الشداد بين المسلمين والإسبان، و قد استردها الإسبان من أيدي العرب في جملة ما استردوه من شمالي إسبانيا، وصارت قاعدة مملكة ليون، وفيها بنيت أكبر مدرسة جامعة بأوربا سنة 1230م، مهمتها نشر معارف العرب في بقية أوربا . انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص 39، شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار و الآثار الأندلسية، 2ج، الطبعة الأولى(فاس: المكتبة التجارية الكبرى، 1355ه/ 1936م)، ج2، ص 51-55.

(2) طَلَبِيرة : مدينة بالأندلس من أعمال طليطلة كبيرة قديمة البناء على نهر تاجُه، كانت حاجزا بين المسلمين و الإفرنج، و كانت قد استولى عليها الخراب فاستجدها عبد الرحمن الناصري الأُموي، و لها حصون ونواح عدة. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص 37-38.

(3) طُلَيْطُلَة: مدينة كبيرة ذات خصائص محمودة من أعمال الأندلس، كانت قاعدة ملوك القرطبيين وموضع قرارهم، وكانت تسمى عندهم بالثغر الأدنى، وهي على شاطئ نهر تاجُه، وهي من أجل المدن قدرا، وأعظمها خطرا، تسمى مدينة الأملاك، ملكها اثنان وسبعون لسانا، ملكها المسلمون منذ أيام الفتح إلى غاية سنة 477 هـ. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص 39-40؛ شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج1، ص 364.

(4) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 366-367. نبَّه ابن العربي هنا إلى مصدر تشريعي مفرع عن عمل أهل المدينة، وضعه المغاربة وبالغوا في الاهتمام به، أسموه ((العمل)) ومعناه: العدول عن القول الراجح، والمشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها، رعيا لمصلحة الأمة، وما تقتضيه حالاتها الاجتماعية. انظر : عمر الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي(المغرب: اللجنة المشتركة لنشر و إحياء التراث الإسلامي، 1982 م)، ص342.

قد كفاكم الجواب فيه غيرهم، وهم مع ذلك لا ينفكون من ورود النوازل عليهم، فيما لم يتقدمهم فيه إلى الجواب غيرهم، فهم يقيسون على ما حفظوا من تلك المسائل، ويفرضون الأحكام فيها، و يستدلون منها، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدل الأئمة، وعلماء الأمة، فجعلوا ما يحتاج أن يستدل عليه دليلا على غيره، ولو علموا أصول الدين، وطرق الأحكام، وحفظوا السنن، كان ذلك قوة لهم على ما ينزل، ولكنهم جهلوا ذلك فعَادُوهُ، وعَادُوا صاحبه"[1].

و قد بيَّن ابنُ عبد البر أن الإحاطة بالفروع مما يفوت العمر دونها، وإنَّ إحكام الأصول من الأدلة، والقواعد أنفع في الاستنباط مع مرور الزمن، وأبعد عن التكلف عند نزول الحوادث، وحلول القضايا الجديدة التي لن يخلو منها زمان، ولا مكان، وذلك لأن التغير، وعدم ثبات ظروف الحياة من سنن هذا الكون الذي فرضه الخالق عزَّ وجل، فيجب على العالم مسايرة وقته، ومواكبة ظروف مجتمعه[2]. قال ابن عبد البر :" واعلم أخي أن الفروع لا حد لها تنتهي إليه أبدا، فلذلك تشعبت، فلذلك من رام أن يحيط بآراء الرجال فقد رام ما لا سبيل له، ولا بغيره إليه، لأنه لا يزال يَرِدُ عليه ما لم يسمع، ولعله أن ينسى أول ذلك بآخره، لكثرته فيحتاج إلى أن يرجع إلى الاستنباط الذي كان يفزع منه، ويجبن عنه تورعا بزعمه أن غيره كان أدرى بطريق الاستنباط منه، فلذلك عوَّل على حفظ قوله، ثم إن الأيام تضطره إلى الاستنباط مع جهله بالأصول، فجعل الرأي أصلا، واستنبط عليه"[3].

ثم واصل بعد هذا ابن عبد البر يبين أن الغرض من المناظرة عند العلماء المتقدمين كان فهم وجه الصواب، و اتباعه، و معرفة أصول المسائل وعللها، حتى تُجرى عليها

---

[1] ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج2، ص 1135- 1136.

[2] صوَّر الإمام محمد الطاهر ابن عاشور هذه الحال فقال:" وتبدلت العصور، وتقدمت العلوم وطارت الأمم ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأة التقدم والرقي وتغيير الأحوال استمسكنا بقديمنا، وصفدنا أبوابنا، فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر الهجري فتحسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر مما هو معلول لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون، فرزئ الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد، والاستكانة لكلام الغير، واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل إليه قُدَر البشر، فهم عالة عليهم في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضا، مع اعتقاد استحالة البلوغ إلى مبالغهم". ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 143-144.

[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج2، ص 1137.

نظائرها ومثيلاتها بعد ذلك. وعلى هذا النسق سار الناس إلا في الأندلس وما والاها من بلاد المغرب، فحسب هؤلاء معرفة رواية فلان وفلان، ومن خالف الرواية التي لا يقفون على معناها، وأصلها وصحة وجهها فكأنما خالف نص الكتاب والسنة، كما أنهم يجيزون حمل الروايات المتضادة في الحلال، والحرام، وذلك خلاف أصل مالك، ولقصورهم عن علم الأصول صار الواحد فيهم إذا لقي مخالفا من المذاهب الأخرى، لم يكن عنده أكثر من حكاية قول عالم، أو رواية عن حَبْر، فإذا ضاقت عليهم في المناظرة المسالك، هرع إلى ذكر فضل ومنزلة مالك[1].

والظاهر أن هذا الأمر ظل سائدا إلى عهد ابن العربي، فقد ذكر في كتاب ((العواصم)) أنه إذا وقعت نازلة عظمى بالمسلمين، لا ينبغي لهم أن يقتصروا فيها على عالم واحد، وليسألوا عنها كل من يُظنُّ أنَّ عنده علما، فإنها إن وضعت في يدي غير أهلها كان ذلك سببا في فساد الحال. وربما تعدى إلى أفسد منه، فكفى بالمريض داء أن يعرض علته على غير طبيب، لا سيَّما إن كان في القوم جسارة، وتطلع إلى إيثار الدنيا على الدِّين من دون هوادة، ثم ضرب بعدها مثالا لهذه الحال بأرض الأندلس فقال:" كحادثة بقيٍّ بن مخلد[2]، فإنه جاء بعلم عظيم، واستأثر بمذهبٍ لإمامته، ولم ير أن يقلد أحدا، فرَمَتْهُ القرطبيَّة عن قوس واحدة "[3]. وإذا نظر القارئ في ثنايا كتب ابن العربي وجد أمثله عن عدم قبوله التقليد؛ منها تذمره من تقصير أهل بلده في العمل بآية التحكيم التي قال فيها الله عز و جل:

---

[1] انظر : ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج2، 1137، 1138 .

[2] أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد، من حفاظ المحدثين، وأئمة الدين، والزهاد الصالحين، رحل إلى المشرق، فروى عن أعلام أئمة السنة، ثم رجع إلى الأندلس فملأها علما جما، وكان بقيٌّ لا يقلد أحدا، وإنما مذهبه الحديث و النظر، ما ظهر له أنه الحق، إلا أنه عند الشورى و مقاطع الأحكام لا يتعدى مذهب مالك، وألف كتبا حسانا منها((تفسير القرآن))، ومنها ((المصنف)) الكبير في الحديث، وآخر في ((فتاوى الصحابة والتابعين))، فاق فيها المصنفات المشهورة، توفي سنة ست وسبعين ومئتين للهجرة (276 هـ). **انظر:** محمد بن حارث الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، دراسة و تحقيق: ماريا لويسا آبيلا، ولويس مولينا (مدريد : معهد التعاون مع العالم العربي، 1991م)، ص 49–62؛ الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م)، ص 177–179؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ص 629.

[3] ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 375 .

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِّنَ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنَ أَهْلِهَا ﴾[النساء: 35]، حيث يقول:"وعجبا لأهل بلدنا حيث غفلوا عن موجب الكتاب، والسنة في ذلك، وقالوا : يجعلان على يَدَي أمين، وفي هذا معاندة للنص ما لا يخفى عليكم"[1]، وقال في موضع آخر عن الآية :" وهي من الآيات الأصول في الشريعة، ولم نجد لها في بلادنا أثرا؛ بل ليتهم يرسلون إلى الأمينة، فلا بكتاب الله تعالى ائتمروا، ولا بالأقيسة اجتزوا، وقد ندبت إلى ذلك فما أجابني إلى بعث الحكمين عند الشقاق إلا قاضٍ واحدٌ"[2]. ومن ذلك استغرابه من اشتراط التسقيف لمسجد الجمعة، قال:" قال علماؤنا: ومن شروط أدائها المسجد المسقف وما علمت لهذا وجها في الشريعة إلى الآن"[3].

وبالرغم من إعجاب ابن العربي الكبير بشيخ المذهب، ونصرته لآرائه، وأقوال أساطين المذهب، إلا أنه أحيانا يخالفه في بعض المسائل التي يَعِنُ له فيها الصواب[4]؛ من ذلك لما أتى على ذكر مسألة تعارض القول مع الفعل، أيهما يقدم؟ قال ابن العربي :" ومالك تختلف فتاويه، فتارة يقدم القول، وتارة يقدم الفعل، وذلك بحسب ما يعطيه الدليل المغاير لهما، فدلَّ على أن مذهبه يقتضي أنهما متعارضان تعارضا متساويا، فيجب طلب الدليل في غيرهما، والصحيح في النظر أن القول أقوى لأنه لا احتمال فيه، والفعل محتمل فلا يترك الصريح للاحتمال بأبهة هيئته"[5] ، ولما ذكر في كتاب الأحكام أن من صام في المصر، ثم سافر في أثناء اليوم لزمه إكمال الصوم. فلو أفطر، فإن مالكا لا يقول بكفارة عليه، لأن السفر

---

[1] ابن العربي، المسالك، ج5، ص 637.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 537 .

[3] ابن العربي، القبس، ص 270- 271.

[4] وردود ابن العربي ليست خاصة بالإمام مالك وحده، فهو لا يستثني أحدا من الأئمة الأعلام أو غيرهم ببيان وجه الصواب، فردوده متوافرة في كتبه. انظر: ابن العربي، المسالك، ج8، ص463-466 (فهرس ردود أبي بكر بن العربي وانتقاداته).

[5] ابن العربي، المحصول، ص 112 . قال الشوكاني :" ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول، كما أن القول ينسخ الفعل ... و إذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله ﷺ فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر، ولا سيما وقد وقع ذلك في السنة كثيرا". محمد بن علي الشوكاني، تحقيق الحق من علم الأصول، 2ج، الطبعة الأولى، تحقيق: سامي بن العربي الأثري(الرياض: دار الفضيلة، 1421هـ/ 2000م)، ج2، ص 816. ويشهد لهذا فعل ابن

عذر طرأ، كالمرض يطرأ عليه. بينما ذهب غير مالك[1] إلى وجوب الكفارة، فقال بعدها ابن العربي :" وبه أقول؛ لأن العذر طرأ بعد لزوم العبادة، ويخالف المرض والحيض؛ لأن المرض يبيح له الفطر يحرم عليه الصوم، والسفر لا يبيح له ذلك؛ فوجبت عليه الكفارة لهتك حرمته"[2]، وقد ذكر في معرض ذكره حديث بُسْرة بنت صفوان، أنها سمعت رسول الله ﷺ قال: ((إذا مسَّ أحدكم ذَكَره فليتوضأ))[3] فقال ابن العربي:" والعجب لإمامنا مالك - رضي الله عنه- أنه يرويه في كتابه ويقويه، فتارة يعتبر فيه الشهوة، وتارة يسقطها، ونحن نقبل روايته فنقول: الحديث صحيح أولا، ولا نقبل تفريعه"[4].

والأمثلة على تحرُّر ابن العربي كثيرة في كتبه، والاختلاف داخل المذهب المالكي قديم ظهر منذ نشأته، وهو يعكس المرونة التي تميزه، في عدم الجمود على أقوال الإمام؛ وخصوصا اعتماده أصل (مراعاة الخلاف)، قال عن هذا ناظم القواعد الفقهية:

" مُحْتَرِزًا من وَصْمةِ التَّعصُبِ * وَ ليسَ ذا منافيَ التّمَذهُبِ
بَلْ مَذهبُ الإمام مالكٍ مُـــرَا * عاةُ الخلافِ منْ أصُولهِ تُرَى"[5].

العربي الذي خالف ما ذكره من تقديم القول على الفعل مطلقا، حيث قدم فعل رسوله الله ﷺ، في رجم الزاني الثيب على قوله في أنه يجلد ثم يرجمه، وعده من قبيل النسخ. انظر: ابن العربي، المسالك، ج7، ص 109.

[1] قال ابن عبد البر:" من أصبح صائما ثم خرج مسافرا فلا يفطر، فإن أفطر، وذلك في رمضان، فعليه القضاء لا غير، وقد قيل : والكفارة، و ليس ذلك بالقوي في أثر ولا نظر، والذي عليه جمهور العلماء أن لا كفارة عليه، وإنما القضاء لا غير... وقيل عليه القضاء، والكفارة، رواه ابن القاسم، **والأول أصح عندي وبه أقول لأن الأصل في المسافر الإباحة والتخيير، وهو على أصله، وهو متأول في فطره**" .

يوسف ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، الطبعة الثانية (بيروت:دار الكتب العلمية، 1413هـ 1992 م)، ص 122. و انظر : عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني،15ج، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة (الرياض: دار عالم الكتب، 1417 هـ/ 1997 م)، ج4، ص 347-348 .

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 119.

[3] رواه الإمام مالك في الموطأ عن مروان بن الحكم عن بسرة، في كتاب: الطهارة، باب: الوضوء من مس الفرج، برقم 88. ورواه الترمذي عن عروة عن بسرة، في كتاب: الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب الوضوء من مس الذكر، برقم 82. واللفظ لمالك. انظر: الإمام مالك، الموطأ(مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج3، ص228؛ الترمذي، السنن، ص 30.

[4] ابن العربي، المسالك، ج2، ص177. قال ابن العربي في العارضة عند ذكر هذا الحديث:" هذا الباب عظيم القدر في الدين اختلف فيه الصحابة، والتابعون، والفقهاء إلى الآن، ورواه مالك فأتقنه، وصححه ثم ضعفه في الفتوى، وأسقطه" .

ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج1، ص 114 .

[5] أحمد بن المرابط الشنقيطي، مقرب المقاصد فيما للفقه المالكي من المقاصد، ص3.

فبالرغم من أن تلامذة مالك كانوا مالكيَّة في الأصول، ومالكيَّة في المنهج، إلا أنهم لم يكونوا مقيَّدين، بل كانوا ينظرون في الأدلة كما ينظر، ويستخرجون منها الفروع كما يستخرج، بدليل أنهم اختلفوا مع إمامهم اختلافا واضحا في مسائل كثيرة أصبحت هي قوام الدراسة الفقهية[1]، بل قد يختلف قول مالك في المسألة الواحدة من وقت لآخر، أو حسب حال المستفتين، فيُنقل عنه القولان معا، إما لتراجعه عن قول منهما، أو مراعاة منه لظروف خاصة، حتى روي عن بعض أصحابه لشدة اختلافهم في الرواية عنه فكأنما كانا يختلفان إلى عالمَين مختلفَين[2]. ولم يقتصر الاختلاف بينهم في الرواية فقط، بل قد شمل الدراية كذلك، وذلك شأن أهل الاجتهاد في اختلافهم، لأجل تنزيل الأحكام حسب الأحوال والأشخاص، أو اختلافهم في طرق التخريج، و وجوهه على أصول الإمام وقواعده[3].

ومع أن ابن العربي لم يرض بالتقليد للعلماء المؤهلين لذلك، إلا أنه يقول به عند الضرورة؛ في حال خوف فوات العمل بعبادة، أو عدم ظهور طرق النظر في المسألة، واحتياجه إلى وقت في ترديدها وتقليب أوجهها، قال ابن العربي :" فرضٌ على العامي إذا نزلت به نازلة أن يقصد أعلم من في زمانه، وبلده فيسأله عن نازلته، فيمتثل فيها فتواه، وعليه الاجتهاد في معرفة أعلم أهل وقته بالبحث عن ذلك، حتى يتصل له الحديث بذلك ويقع عليه الاتفاق من الأكثر من الناس. وعلى العالم أيضا فرضٌ أن يقلد عالما مثله في نازلة خَفِيَ عليه وجه الدليل والنظر، وأراد أن يردد فيها الفكر، حتى يقف على المطلوب؛ فضاق الوقت عن ذلك، وخِيف على العبادة أن تفوت، أو على الحكم أن يذهب في تفصيل طويل، واختلاف كثير، عوِّلوا منه على ما أشرنا لكم إليه"[4].

---

[1] قد جمع ابن عبد البر مؤلفا، ذكر بعض ما اختلفت فيه أقوال مالك مع أصحابه، أسماه ((اختلاف أقوال مالك وأصحابه)). انظر : ابن عبد البر، اختلاف أقوال مالك و أصحابه، الطبعة الأولى، تحقيق : حميد محمد لحمر، ميكلوش موراني(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003 م)؛ محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات(تونس: مركز النشر الجامعي، 1999 م)، ص 68.

[2] نقل القاضي عياض عن ابن القاسم قوله:" كأني كنت أنا وأشهب نختلف إلى عالِمين مختلفَين" قال عياض : لاختلافهما في الرواية. انظر : القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج1، ص 254 .

[3] عياض، ترتيب المدارك، ج1، ص 258 ؛ محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي(المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1421هـ/2000 م)، ص 234، 235، 237.

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص 224-225.

المطلب الثالث : رأي ابن العربي في المختصرات الفقهية .

لقد كانت همم الأوائل من العلماء عَليَّة، ظهر ذلك من خلال تصانيفهم الكثيرة، والمتنوعة، والتي امتازت بالتراكيب الواضحة، والألفاظ التي تحمل معان قريبة، يسهل على المُطَّلِع عليها الوصول إلى مراد الكاتب بأقل كلفة، فكثرت فائدة كلامهم، وحسن الاتباع لهديهم، وبعد أن ضعفت الهمم، وقصر الطموح، وفترت العزائم، وتغير الأقوام، وكثرت الفتن، والحروب الداخلية، والخارجية[1]، صار الناس يطلبون المختصرات[2]، ولا ينشطون للمطولات، ولقد كان للمالكية سابقة الالتفات إلى المختصرات الفقهية الإسلامية، على يَدَي أبي محمد عبد الله بن عبد الحكم المصري(214 هـ)، والذي ألّف المختصر الكبير، والأوسط، والصغير، فمن هذا التاريخ بدأت فكرة الاختصار، وإن كان الاختصار في هذه المرحلة سلك مسلكا محمودا هو إلى وصف التهذيب أقرب منه إلى وصف الاختصار، ثم تتابع المؤلفون يزيدون في الاختصار، فنشأت الحاجة إلى الشروح، ليكون المختَصرُ صالحا لحفظ التلميذ، والشرحُ لتوقيف الأستاذ[3].

وهذه المختصرات وإن واكبت مرحلة ظهور التقليد، وقد يكون أحدهما سببا في ظهور الثاني، إلا أن المتأمل لحقيقتها، يجد أن لها محاسن، وآثارا طيبة في حركة التعليم؛ من ذلك، أنها تقرب المذاهب الفقهية للطلبة، وتعوِّدهم الدقة في التعبير، والملاحظة، والصبر على فك الرموز، والاعتماد على النفس، وهي بالإضافة إلى ذلك تضبط مسائل العلم، مما ييسر

---

[1] لقد ذكر ابن عاشور سببا آخر لطيفا لظهور المختصرات، أضرَّ بالعلوم قديما وحديثا، فأدَّى إلى انصراف الطلبة عن تحقيق العلوم، **وهو الميل** إلى معرفة كثير من العلوم، والمشاركة فيها، فاضمحلت بسببه صفة الاختصاص العلمي، والإمامة في علم معين. وذلك أن الميل إلى المشاركة في جميع العلوم، نشأ بسببه الميل إلى الاختصار لإحكام جميع العلوم. انظر : محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص43، 143 .

[2] للمختصر تعاريف كثيرة، جميعها يدور حول معنى واحد هو : ما دل قليله على كثيره، مع حذف عَرَض الكلام.

انظر: عبد الله بن محمد الشمراني، المدخل إلى علم المختصرات (المختصرات الفقهية نموذجا)،الطبعة الأولى (الرياض: دار طيبة للنشر و التوزيع، 1429هـ/ 2008 م)، ص 17.

[3] انظر: عبد الرحمن بن الجوزي، صيد الخاطر،الطبعة الأولى(بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/ 2003 م)، ص328؛ محمد الحجوي، الفكر السامي،ج3، ص96؛ محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 143؛ عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الطبعة الأولى(الرباط: الهلال العربية للطباعة والنشر،1993 م)، ص 87؛ عبد الله بن محمد الشمراني، المدخل إلى علم المختصرات، ص96،89.

عملية تدريسها، وحفظها، واستحضارها في أسرع الأوقات، كما أنها تعتمد في غالبها قولا واحدا، مما يدفع عن الطالب كثرة التشعيبات المُشتتة للذهن، وهي تشتمل رغم قصرها على أكبر قدر من المسائل الفرعية التي يدور حولها الفقه، فتعطي الطالب صورة متكاملة، وإلماما محكما لفكر المذهب مجموعا، واطّلاعا على أرجح الأقوال[1]. والاختصار الفقهي كظاهرة ميزت تاريخ الفقه الإسلامي، لا ينفك معبرا عن طبعٍ تأصل، وحكمةٍ لزمت الأمة العربية في محبة بلوغ المقاصد بأقل التكاليف؛ إذ عُرف عنهم محبة البلاغة في القول، وترك فضول العمل، في شكل يطابق الحال.

هذه بعض محاسن الاختصار الفقهي إلا أن فريقا من المصلحين من العلماء، يرى أن هذا الاختصار عليه مآخذ، وله آثارٌ في عرقلة سير عملية التعليم، فقد ورد عن ابن العربي أنه أرجع سببَ نضوب ماء العلم في الإسلام، و نقصانَ ملكة أهله، إلى انكباب الناس على تعاطي المختصرات الصعبة الفهم، وإعراضهم عن كتب الأقدمين المبسوطة المعاني، الواضحة الأدلة التي تحصُل لمطالعها الملكة في أقرب مدة[2]. وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن العربي لم يبق حبيس مرحلة التنظير العقلي، والتجريد الذهني، كما هو شأن كثير من المشتغلين بإصلاح مناهج التعليم، بل أنزله ابن العربي مرحلة العمل، فقام ابنُ العربي بشرح سنن الترمذي في كتاب ((عارضة الأحوذي))، وشرح موطأ الإمام مالك في كتابين: ((المسالك))، و((القبس)).وشرح الصحيحين في كتاب أسماه ((النَّيِّرين في شرح الصحيحين))، ثم اختصره بعد نكبته، وذهاب كتبه، وانتقاله إلى قرطبة، وأسماه ((مختصر النيرين))[3]. فقدَّم آراء عديدة في مؤلفاته من أجل النهوض بعملية تعليم العلوم الشرعية،

---

[1] انظر : عبد الله بن محمد الشمراني، المدخل إلى علم المختصرات، ص 109-112.

[2] وهذا بعد أن وجد ابن العربي ظاهرة المختصرات منتشرة في الأندلس، فقد قام فضل بن سلمة الجهني الأندلسي (ت: 319 هـ) باختصار المدونة، والواضحة، والموازية وغيرها، و تبعه محمد بن عبد الله بن عيشون الطليطلي (ت: 341 هـ) فاختصر كذلك المدونة، ثم اختصرها كذلك بعدهما محمد بن عبد الملك الخولاني البلنسي (364 هـ)، و محمد بن أبي زمنين (399 هـ)، و ابن أبي زيد القيرواني (386 هـ)، و أبو القاسم اللبيدي (440 هـ)، ثم تتابع الناس بعد عصر ابن العربي في الاختصار حتى وصلوا بالسلسلة إلى خليل بن إسحاق الجندي (776 هـ). انظر: عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ص89

[3] انظر: عبد الله التوراتي، أحمد عروبي،((مصنفاته و منوعاته))، ج1،ص 29، 30، 30، من تقديمهما لكتاب ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى و صفاته العلى.

وإصلاح المناهج، والأخطاء التي تعوق التحصيل المطلوب. وقد ذهب ابن خلدون مذهب ابن العربي؛ حيث إنه وضع فصلا في مقدمته أسماه [في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم]، قال فيه:" ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق، والأنحاء في العلوم يولعون بها، ويدونون منها برنامجا مختصرا في كل علم يشمل على حصر مسائله و أدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مُخِلاً بالبلاغة وعَسِراً على الفهم ... وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل. وذلك لأن فيه تخليطا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعدَّ لقبولها بعدُ، وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها، وصعوبة استخراج المسائل من بينها"[1].

وقد وصف صاحب ((نفح الطيب)) الحال التي صار الأمر إليها، من العكوف على المختصرات، وجعلها الغاية من الطلب، فقال:" فاقتصروا على حفظ ما قلَّ لفظُه، ونزر حظُه، وأفنوا أعمارهم في فهم رموزه، وحل لغوزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه إلى أصوله بالتصحيح، فضلا عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح، بل حلُّ مقفل، وفهم أمر مجمل، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس، فبينا نحن نستكبر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أتيحت لنا تقييدات للجهلة، بل مسودات المسوخ، فإنا لله وإنَّا إليه راجعون"[2].

ويرى هذا الفريق أن الاختصار بعد أن كان في القديم نمطا يمثل إبداعا من التأليف، ودلالة بارزة على قدرة الفقيه الفقهية، واللغوية، أصبحت بعد ذلك كلمات المختصر رموزا على معانٍ عديدة، وأحكامٍ مختلفة، يتعذر الوصول إليها. كما أنها تدعو إلى إهمال الأصول من الأدلة الخاصة بالمذهب، كالموطأ، والمدونة، فضلا عن الأصول العامة للفقه الإسلامي، كالكتب الستة وغيرها، كما ساعدت هذه المختصرات على الجمود الفكري المُبَلِد للأذهان، المُبْعِد لها عن استنباط الأحكام من الوحيَيْن، الحاجبِ لها عن توسيع المدارك العقلية،

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 346.

(2) المقري، نفح الطيب، ج5، ص 276-277.

والمانع لها من المران على ربط الأحكام الفرعية بأدلتها الأصلية، وعِلَلِها المنوطة بها، ففي الاختصار وأد للملَكات، ونشوء لأنماط جديدة من التأليف الفقهي غير المنتج والمحصور في شروح، وحواش، وطرر، وتقريرات، وتلخيصات، ونقود و ردود[1]. قال ابن خلدون في مقدمته:" لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع في فهمها حظ ٌصالحٌ من الوقت. ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة، فهي ملَكة قاصرة عن الملَكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة لكثرة ما يقع في تلك من التَكرار، والإحالة المفيدين لحصول الملَكة التامة، وإن اقتصر على التَّكرار قصُرت الملَكات لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة. فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملَكات النافعة، وتمكنها"[2].

من أجل هذا دعا ابن العربي إلى الاجتهاد، واعتبره أصلا من أصول الشريعة، وبسببه ظهرت الأحكام، وعليه عوَّل السلف من الأمة، وبفضله فُرِّق بين الحلال والحرام، وهو لا يقف عند هذا الحد من إظهار أهمية الاجتهاد، بل يتعداه إلى القول بأن الاجتهاد أصل عند الملائكة، كما هو أصل عند الآدميين، قال ابن العربي:" اختصام الملأ الأعلى هو تراجعهم في المعاني، وهذا يدل على جواز التكلم بالاجتهاد في الأمور، والأحكام دون التعلق بالنصوص؛ إذ لو كان نصٌ لرَفَعَ الخلاف بين الملائكة والآدميين، ولكنَّ الأقوال جاءت محتملة العبارات، فاختلف طرق الخلق فيها من الملائكة، وغيرهم، وصار الاجتهاد أصلا عند الملائكة، والآدميين فتعسا للمبطلين له المنكرين"[3]. ولم يترك ابن العربي نصا يشير أو يوميء إلى جواز الاجتهاد إلا نبَّه عليه، من ذلك قوله عند تفسير قوله تعالى:﴿ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ ﴾[البقرة:231]:" هذا يدل على جواز الاجتهاد في أحكام الشريعة؛ لأن الله تعالى جعل للوالدين التشاور، والتراضي في الفطام، فيعملان

---

[1] انظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 43؛ عبد الله الشمراني، المدخل إلى علم المختصرات، 131-151.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 346.

[3] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج12، ص 112.

على موجب اجتهادهما فيه، وتترتب الأحكام عليه"[1].

المطلب الرابع: رأي ابن العربي في ترتيب أمهات الفقه المالكي.

أول أُمَّات المذهب المالكي موطأ الإمام مالك، ألَّفه مدة أربعين سنة، اعتنى الناس به قديما وحديثا. وموافقُهم لمالكٍ ومخالفُهم، مجمعون على تقديره و تفضيله، و روايته، وتقديم حديثه. وقد وضعت مؤلفات عديدة خادمة له، كل منها في زاوية من زوايا العلوم الإسلامية والعربية. وقد كاد يكون الموطأ كتب القضاء الموحد لكل الأمة الإسلامية، لو رضي الإمامُ مالك برأي الخليفة، في إلزام الناس به، وعدم تعديه إلى غيره. لكنَّ نظر مالك العميق، وعلمه أن الاختلاف ضروري، لتتوافق الأحكام مع عرف كل إقليم ما دامت لم تخالف نصا من كتاب أو سنة، فلا يضيق أمرا وسَّعه الله، ورسوله، وفهمه - رضي الله عنه - لمقاصد الشريعة ومراميها، وطبيعة الاختلاف بين البشر، وتطور التشريع الإسلامي منذ نشأته، كلُّ هذا أبى على مالكٍ أن يقبل هذا الرأي الملزم، و يرضاه[2].

ولم يكن غرض الإمام مالك أن يجمع الأحاديث، كما فعل أصحاب السنن من بعده، وإنما كان هدفه جمع الفقه المدني، فالموطأ كتابُ حديث، وسنة، وفقه، فهو يذكر الأحاديث في الموضوع الفقهي الذي يجتهد فيه، ثم عمل أهل المدينة المجمع عليه، ثم رأي مَن التَقَى بهم من التابعين وأهل الفقه، وآراء الصحابة الذين اختار آراءهم، والرأي المشهور بالمدينة، فإن لم يكن شيء من ذلك في المسألة التي بين يديه اجتهد رأيه على ضوء ما يعلم من الأحاديث، والفتاوى، والأقضية، ودوَّن رأيه في ذلك. لذلك نجد أن طائفة من علماء المذهب حصرت اهتمامها في كتاب الموطأ، على اعتبار أنه أصل المذهب وأساسه، وهي طائفة المنظرين للمذهب المالكي، المهتمين بتأصيل قواعده، و بناء الفروع على الأصول[3].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 277. انظر:عبد الرحمن الزخنيني، ((ابن العربي المالكي بين التحرر الفكري والتقيد المذهبي))، الموافقات، الجزائر، العدد الثاني، (ذو الحجة 1413هـ/ 1993م)، ص 354.

[2] انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك،، ج1، ص103،101؛ محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية)، ص191؛ محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، ص 145 .

[3] انظر: محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص192؛عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي،ص274.

من هؤلاء المُنظرين ابن العربي الذي يرى أن الموطأ هو أول كتاب أُلِف في شرائع الإسلام و آخره؛ لأنه لم يؤلف مثله، وأخبر أن الإمام مالك نبَّه فيه على معظم أصول الفقه، التي ترجع إليها مسائله وفروعه. بينما يرى فريق آخر أن الموطأ يحكي طرق مالك في الاستنباط أدق حكاية، ولكنه يحكيه في استنباط الفروع، ولا يبين قواعد الأصول بيانا كاملا، و قد استنبطها المالكية من بعد[1].

وقد كان الموطأ المصدر المتغلب الوحيد لرأي مالك مدة حياته في مقابل بعض السماعات الخاصة لبعض التلاميذ، إلى أن ظهرت المدونة للإمام عبد السلام سحنون (ت: 240)، وهي عبارة عن أسئلة سَئَل سحنونُ عنها عبدَ الرحمان بنَ القاسم (ت:191 هـ)، مقارنا الأجوبة بما لديه من صحف أسد بن الفرات(ت: 213 هـ)، فأجاب ابنُ القاسم بما كان سمعه من شيخه مالك بن أنس، وكان ابن القاسم إذا لم يجد في المسألة جوابا لمالك يجيب عنها باجتهاده، فهذب كلَّ ذلك سحنون ونسقه تنسيقا جديدا، وبوَّب الأبواب، وألحق بها من خلاف كبار أصحاب مالك ما اختاره ذكره. فصارت المدونة بعد ذلك أصل المذهب المالكي، سانَّة سبيل الفقه المقارن بموازنة آراء مالك بآراء أصحابه، فاتقة سبيل تخريج المسائل على أصول مالك، ونسبتها إليه على هذا الاعتبار. وأصبحت عمدة الفقهاء في القضاء والإفتاء، إذ ما فتئ الناسُ بعدُ حولها يتناظرون ويتذاكرون، وفيما أشكل عليهم من مسائل المذهب إليها يرجعون. ولقد حظيت هي الأخرى بالعناية، وافتتن الناس بها افتتانا، وتعلقت بها قلوبهم، فحفظوها، وأكثروا من الشروح عليها، والتعليق، والتنبيه على غريبها ومشكلها[2].

ولقد احتلت المدونة مكانة كبيرة في قواعد الترجيح عند المالكية، في المراحل التي تميز فيها المذهب بالاستقرار، و الثبات بعد حركة كبيرة من التأليف النشط التي سبقتها،

---

(1) انظر : ابن العربي، القبس، ج1، ص 75؛ محمد أبو زهرة ، مالك حياته و عصره، ص 201 .

(2) انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج1، ص 355-359؛ محمد أبو زهرة، مالك حياته و عصره و آراؤه وفقهه، ص 224-225؛ عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ص 66 ؛ محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي(المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1421هـ/2000 م)، ص348-387؛ محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، ص 148- 150.

وأصبحت المدونة تجزئ عن غيرها ولا يجزئ غيرها عنها[1]، حيث قدمت الروايات والأقوال الواردة في المدونة على ما في غيرها، ولو كانت لابن القاسم، واحتلت المدونة الدرجة الأولى مكان الموطأ، وما ذلك إلا أنها جاءت متأخرة عنه، وضمت آراء ابن القاسم التي رواها عن مالك، لأنه كان عالما بالمتقدم و المتأخر من قول شيخه[2]، وهو أوثق تلاميذه، وأطولهم صحبة، ولم يفارقه حتى توفي[3]، ولما عُلم من الاتفاق على الثقة به وبعلمه، وورعه، وعُلم أن ما أجاب في المدونة، إلا بما يرى أنه يسعه من الله تعالى أن

---

[1] نقل ابن فرحون في تبصرة الحكام، عن أبي بكر الطرطوشي أن أبا الوليد الباجي أخبره، أن الولاة كانوا بقرطبة إذا ولَّوا رجلا القضاء، شرطوا عليه في سجله أن لا يخرج عن قول ابن القاسم ما وجده.

انظر : برهان الدين إبراهيم ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام،2ج، الطبعة الأولى، تخريج وتعليق: جمال مرعشلي(بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1995 م)، ج1، ص 52.

[2] أشار عبد الحي الغماري إلى مسألة المتقدم والمتأخر في الروايات عن الإمام مالك فقال:" أما المالكية فإنهم لا ينبِّهون على المتقدم من المتأخر من القولين المتعارضين بل يذكرون القولين، أو الأقوال المختلفة من غير بيان لمتقدم، ومتأخر، ليعلم ما هو القول المتروك المرجوع عنه، وما هو المتأخر المرجوع إليه، فهذا أمر مع أهميَّته أغفلوه كل الإغفال، والعجيب أنهم ينزعون في بعض الأحيان إلى الترجيح مع أن النظر لمعرفة المتقدم من المتأخر يجب أن يتقدم على المصير إلى الترجيح عند تعارض القولين، كما هو معلوم في أصول الفقه، وأعجب من هذا، وأغرب هو أنهم يحكون الأقوال المختلفة عن الإمام، ويَرَوْن ذلك الخلاف مسوغا للعمل بها كلِّها، ولا يخفى أن هذا بعيد كل البعد عن الصواب وخروج عن الجادة." عبد الحي بن محمد بن الصديق، تبيين المدارك لرجحان سنية تحية المسجد وقت خطبة الجمعة في مذهب مالك، (دار الفرقان للنشر الحديث)، ص 33 .

وقد نقل صاحب نيل الابتهاج كلاما قويا، و تحقيقا لهذه المسألة لمحمد بن أحمد المعروف بالشريف التلمساني، جوابا لسؤال ورد إليه في ذلك، قال الشريف:" فالقولان لمالك الذي لم يعلم المتأخر منهما، ينظر مجتهدا أيهما أجرى على قواعد إمامه و تشهد له أصوله، فيرجحه و يفتي به. و إذا علم المتأخر من قولي الإمام فلا ينبغي اعتقاد أنهما كأقوال الشارع بحيث يلغى الأول البتة لأن الشارع واضع ورافع لا تابع، فإذا نسخ الأول رفع اعتباره أصلا، وإمام المذهب لا واضع و لا رافع بل هو في اجتهاده طالب حكم الشرع متبع لدليله في اعتقاده، و في اعتقاده ثانيا أنه غالط في اجتهاده الأول، و يجوز على نفسه في اجتهاده الثاني من الغلط ما اعتقده في اجتهاده الأول، **ما لم يرجع لنص قاطع**، وكذلك مقلدوه يجوزون عليه في كلا اعتقاديه ما جوزه هو على نفسه من غلط و نسيان، فلذلك كان لمقلده اختيار أول قوليه إذا رآه أجرى على قواعده إن كان مجتهدا في مذهبه، وإن كان مقلدا صِرفا تعين عليه العمل بآخر قوليه لأغلبية إصابته على الظن، فهذا سر الفرق بين صنفي الاجتهاد و فصل القضية فيهما". انظر:أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، الطبعة الأولى، تقديم:عبد الحميد عبد الله الهرامة(طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1398 من وفاة الرسول/1989م)، ص 442- 443.

[3] انظر القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج1، ص 250-254.

يحمل الناس على العمل، وغلب على الظن عنده، أنه إنما يجيب في المسائل بقول مالك الأخير[1]. فمَثَّلت المدونة بذلك الصيغة الأخيرة لاجتهاد الإمام[2]، وما اختلافها عن الموطأ، إلا نتيجة حتمية لتغير آراء المجتهدين، في القضايا التي تعرض عليهم بعد النظر والتأمل. وصار بعدها لمصطلح المشهور في المذهب إطلاقات منها إطلاقه على مذهب المدونة، وقول ابن القاسم فيها[3].

هذا الرأي الذي استقر على تقديم المدونة مع عدم الانتقاص من درجة الموطأ، ومنزلته العلمية المعتمدة، لأنه يضم أدلة المذهب، وأقوال إمامه، وآراءه كما أملاها بنفسه على تلاميذه فكتبوها. لم يرض به ابن العربي فكثيرا ما نجده يقدم رأي الإمام مالك في الموطأ على رواية المدونة عنه، من ذلك لما أتى إلى ذكر مصدر خلق بني آدم في قوله جلَّ و علا: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ [الفرقان: 54]، ذكر أن النسب والصهر من منن الله على عباده، ونعمه على الطائعين من أصفيائه، رفع قدرهما، وعلق الأحكام في الحل و الحرمة عليهما، فلا يلحق الباطل بهما، ولا يساويهما، ومراده بالباطل الزنا، فلا يحرم الزنا ببنت أمًّا، ولا بأمٍّ بنتاً، لأن الحرام لا يحرم الحلال. وإن كان الإمام مالك قد أفتى لبعض أصحابه في المجالس بالتحريم، ثم قال بعدها ابن العربي:" وقد روي عن مالك أن الزنا يحرم المصاهرة، وهذا كتابه الموطأ الذي كتبه بخطه، وأملاه على طلبته، وقرأه من صبوته إلى مشيخته لم يغير في ذلك، ولا قال فيه قولا

---

[1] نقل ابن فرحون في التبصرة فقال :" و كان شيخنا شمس الدين إمام المالكية بالديار المصرية، أبو الحسن الأنباري قدّس الله تعالى روحه يرجِّح قول ابن القاسم، **و يرى أنه المتأخر إلا فيما شذ**". ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص 54.

[2] قال الشيخ عليش في ابن القاسم، وروايته:" وأنه انعقد الإجماع على إمامته، وأمانته، وضبطه، وديانته، وورعه وصلاحه، **واتفق المالكية على أن روايته عن مالك في المدونة تقدم على كل ما يخالفها**، وقد تلقى الأئمة من كل مذهب هذه الرواية عنه بالقبول". محمد أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، 2ج (بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر)،ج1، ص 106 .

[3] ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص 54؛ ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص68، 69؛ علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل، 8ج، الطبعة الثانية(مصر: المطبعة الكبرى الأميرية،1317هـ)، ج1، ص 36؛ محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، ص389؛ عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بماجرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي(المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1417 هـ/ 1996م)، ص40 -41.

آخر[1]. واكتبوا عني هكذا. وابن القاسم الذي يحرم المصاهرة بالزنا قرئ ضد ذلك عليه في الموطأ، فلا يترك الظاهر للباطن، ولا القول المروي من ألف للمروي من واحد، وآحاد، وقد قررنا ذلك في مسائل الخلاف"[2]، وقد أشار إلى هذه المسألة نفسها عند تفسير قوله تعالى:﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء:24]، كما هي عادته في إفادة القارئ، بجميع ما يتعلق بالآية من فوائد فقهية أو غيرها، لكنه تناولها في أسلوب أشد من الذي سبق، كما هو ديدنه في الردود؛ فقال:" وتركب على هذا ما إذا زنى بامرأة، هل يُثْبِت زناه حرمةً في فروعها وأصولها؟ عن مالك في ذلك روايتان، ودع من روى، وما روى[3].أقام مالك عمره كله يُقرَأ عليه الموطأ، ويَقرأه، ولم يختلف قوله فيه: إن الحرام لا يحرم الحلال، ولا شك في ذلك"[4].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن العربي، قد ذهب إليه تلامذة مالك قبل، وهي رواية ثانية عن مالك، فقد ورد في المدونة بعد كلام ابن القاسم الذي يخالف رأي مالك في الموطأ قوله:" وهذا خلاف ما قال لنا مالك في موطئه، وأصحابه على ما في الموطأ ليس بينهم فيه اختلاف، وهو الأمر عندهم"[5]. ورأي ابن العربي لا يعدو أن يكون اختيارا من هذين

---

[1] قال مالك في الموطأ(كتاب النكاح: ما لا يجوز من نكاح الرجل أمَّ امرأته):" فأما الزنى فإنه لا يحرم شيئا من ذلك؛ لأن الله تبارك وتعالى قال :﴿ وأمهت نسائكم ﴾. فإنما حرم ما كان تزويجا، ولم يذكر تحريم الزنى، فكل تزويج كان على وجه الحلال يصيب صاحبه امرأته، فهو بمنزلة التزويج الحلال. فهذا الذي سمعت، والذي عليه أمر الناس عندنا". الإمام مالك، الموطأ(مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج14، ص 225- 226 .

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 447. و انظر : ابن العربي، القبس ،ص 703.

[3] يريد ابنَ القاسم الذي روى عنه في المدونة (كتاب النكاح الثالث: في الرجل يزني بأم امرأته أو يتزوجها عمدا) قال:" قلت : أرأيت إن زنى بأم امرأته أو ابنتها، أتَحرُم عليه امرأتُه في قول مالك؟ قال: قال لنا مالك يفارقها ولا يقيم عليها".
سحنون بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي، 4ج، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ / 1994 م)،ج2، ص 196-197.

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، 496 .

[5] سحنون بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى، ج 2، ص 197." وقد فارق ابن القاسم الذي رويت عنه المدونة مالكا في حياته، وتوطن مصر كما هو مبسوط في كتب التاريخ، ويدل على ذلك قول سحنون راويها: كنت عند ابن القاسم وأجوبة مالك ترد عليه، فقال لي : ما يمنعك من السماع منه قلت: قلة الدراهم" . محمد بن أبي مدين بن أحمد الشنقيطي، الصوارم و الأسنة في الذب عن السنة، الطبعة الأولى(بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ/ 1987م)، ص43.

القولين، وتقديما للقول الذي ورد في الموطأ، الذي قرأه مالك، وأقرأه أربعين سنة، ونقحه، وزاد فيه، وأنقص. وعمدة ابن العربي ما روي عن بعض علماء الصحابة، والتابعين في أن الحرام لا يحرم الحلال[1]، وكذلك تفريقه بين الزنا و النكاح في الآثار المترتبة عليهما. أما ابن القاسم فقد ألحق الزانيَ بأمِّ المرأة بحكم ناكِحها في الأحكام. وقد ذكر ابن عبد البر في كتاب ((الاستذكار)) أن التحريم سببه الوطء الحلال، بدليل أن الله عزَّ وجلَّ حرَّم على الرجل تزوج أمَّ امرأته وابنتها، وحرَّم أمَّ وبنتَ الموطوءة بملك اليمين، وكذلك ما وطئ أبوه بالنكاح أو ملك اليمين، وما وطئ ابنه، فدلَّ هذا على أن المعنى في ذلك الوطء الحلال، ثم قال بعد هذا الكلام كالقائس:" وقد أجمع الفقهاءُ أهلُ الفتوى بالأمصار أنه لا يَحْرُم على الزاني نكاح المرأة التي زنى بها إذا استبرأها، فنكاح أمِّها، وابنتِها أحرى"[2].

وقد يُشكل على قول من نَصَر رأي مالك في الموطأ، ما ذُكِر في((النوادر والزيادات)) من أنَّ ابن حبيب قال:" ورجع مالك عمَّا في الموطأ أن الزنا لا تقع به الحِرمة إلى أن ذلك تقع به الحِرمة"[3]، وزاد القاضي عياض إلى قوله السالف:" وثبت عليه إلى أن مات "[4]. وقد أدَّى اختلاف الروايات، وتعدد الألفاظ في المدونة، وفي غيرها إلى نشوء رأي قائل بوجود ثلاثة أقوال مالك في هذه المسألة، وهي الإباحة، و الكراهة، و التحريم، على تفصيل

---

[1] هو قول ابن عباس، ومعاذ بن جبل، وعروة بن الزبير، وربيعة، وابن المسِّيب، وأبو ثور، وابن شهاب الزهري. **انظر:** سحنون بن سعيد، المدونة الكبرى،ج2، ص197؛ علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى،11ج، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد منير الدمشقي(القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ)، ج10، ص 116؛ سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، 9ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا(بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م)،ج5، ص 88.

[2] ابن عبد البر، الاستذكار(مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ) ،ج14، ص 231.

[3] انظر:عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات،15ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد حجي (بيروت: در الغرب الإسلامي، 1999 م)، ج4، ص 508.

[4] انظر:عياض بن موسى اليحصبي، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، 3ج، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد الوثيق، عبد النعيم حميتي(بيروت: دار ابن حزم، 1432هـ/ 2011 م)، ج2، ص 655 .

وتوجيه موجود في الكتب المبسوطة[1].

كذلك نجد لابن العربي موضعا آخر في تقديم الموطأ على المدونة عند الحديث عن وقت المغرب، في قوله تعالى:﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [الإسراء: 78]، فقال:" وقت المغرب يكون من الغروب إلى مغيب الشفق؛ لأنه غسق كله، وهو المشهور من مذهب مالك، وقوله في موطئه الذي قرأه طول عمره، وأملاه حياته"[2]. والذي ورد في الموطأ قول الإمام:" الشفق الحُمْرَة التي في المغرب، فإذا ذهبت الحمرة، فقد وَجَبَتْ صلاة العشاء، وخَرَجْتَ من وقت المغرب"[3]، فظاهر من كلام الإمام مالك أن وقت المغرب متسع، وليس مختصا بوقت واحد؛ فهو من غروب قرص الشمس إلى ذهاب الشفق الأحمر. أما قول مالك المروي في المدونة فهو: " قال مالك: و وقت المغرب إذا غابت الشمس للمقيمين، وأما المسافرون فلا بأس أن يمدُّوا الميل ونحوه، ثم ينزلون ويصلون، وقد صلى رسول الله ﷺ حين أقام له جبريل الوقت في اليومين جميعا المغرب في وقت واحد حين غابت الشمس "[4]. فكلام الإمام هنا ناصٌّ على أن وقت الاختيار للمغرب وقت واحد، عند مغيب الشمس، والدليل صلاته ﷺ المغرب في اليومين في وقت واحد، بخلاف الصلوات الأربع الأخرى، كل ذلك بإشارة وتعليم من جبريل عليه السلام[5]، أما ما

---

[1] انظر: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه و التعليل في مسائل المستخرجة، 20ج، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد حجي(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/ 1988م)، ج5، ص 133؛ القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، ج2، ص 655.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 3، ص 212. و انظر : ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج1، ص 274-276.

[3] الإمام مالك، الموطأ(مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج2، ص 228.

[4] سحنون بن سعيد، المدونة الكبرى، ج1، ص 156 .

[5] الحديث رواه الترمذي عن ابن عباس في كتاب: مواقيت الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ، برقم 149. وقد جاء فيه عن المغرب في المرة الثانية: ((ثم صلى المغرب لوقته الأول)). وروى حديث جبريل كذلك ابن عبد البر في التمهيد.

انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ص 47؛ ابن عبد البر، التمهيد(مع موسوعة شروح الموطأ)، ج2، ص 20-21.

وقد روى كذلك الترمذي عن بريدة حديث الرجل الذي أتى النبي ﷺ فسأله عن مواقيت الصلاة، فذكر في المغرب الوقت الأول: ((ثم أمره بالمغرب حين وقع حاجب الشمس))، ثم قال في الوقت الثاني: ((ثم أمره فأخَّر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق)). كتاب: مواقيت الصلاة عن رسول الله ﷺ ، باب: منه، برقم 152. الترمذي، سنن الترمذي، ص48. =

يتعلق بالفسحة للمسافرين في التأخير في قول مالك الوارد في المدونة، فهي من قبيل الأعذار والرخص التي جعلت للمسافر كالقصر، والفطر[1].

والمعتمد في المذهب رواية ابن القاسم عن مالك، قال صاحب ((منح الجليل)):" وهذا كلُّه على رواية ابن القاسم عن الإمام مالك - رضي الله عنه- من ضيق وقتها وبفعلها ... ورُوِي عنه امتداد وقتها المختار لمغيب الشفق ابنُ العربي والرجراجي[2]، وهو الصحيح من مذهب مالك -رضي الله عنه-، ولكن الحقَّ أنه ضعيف، والمعتمد رواية ابن القاسم"[3].

والملاحظ أن ابن العربي قد ذكر في ((المسالك)) عندما ذكر أوقات الصلوات، وتحديد المواقيت، قال شارعا في ذكر وقت المغرب بصفة الجزم وموافقا ما في المدونة :" وأول وقت المغرب، إذا غربت الشمس، وقت واحد، لا يجوز تأخيرها إلا لعذر، مثل الجمع بين الصلاتين للمسافر، والمريض، وفي المطر"[4]، ثم بعد هذا ذكَر الأقوال الأخرى بصيغة تشعر بنزول مرتبتها في القوة عن هذا القول، مستعملا كلمة (وقيل) ذاكرا منها أن للمغرب وقتين في الاختيار، وأنه ظاهر قول مالك في موطئه، ثم استدرك، بقوله :" إلا أن أول الوقت أفضل"[5]. فكأنه باستدراكه هذا يُغَلِّب كِفة القول الأول في الأهمية و التفضيل. مع العلم أن كتاب ((المسالك)) قد يكون من آخر كتبه تأليفا[6]، فكثيرا ما يحيل فيه على معظم تراثه العلمي، ومنه الفقهي؛ ككتاب ((أحكام القرآن))، و((عارضة الأحوذي)) وغيرها.

= وقد وردت أحاديث أخرى دالة بظاهرها على أن للمغرب وقتين، قد ذكر جملة صالحة منها ابن عبد البر في معرض رد دلالتها، ونصرته لمذهب المدونة. **انظر:** ابن عبد البر، التمهيد (مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج2، ص 73-85.

[1] انظر: خليل بن إسحاق، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ج1، ص 261.

[2] انظر: علي بن سعيد الرجراجي، مناهج التحصيل و نتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، 10ج، الطبعة الأولى، اعتناء: الدمياطي، وأحمد بن علي (بيروت: دار ابن حزم،1428 هـ/ 2007 م) ج1، ص203-205.

[3] محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، 9ج، الطبعة الأولى(بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1404هـ/ 1984 م)، ج1، ص 181 .

[4] ابن العربي، المسالك، ج1، ص 378 .

[5] ابن العربي، المصدر نفسه، ج 1، ص 379 .

[6] انظر: محمد السليماني، ((متى أُلِّف الكتاب))، ج1، ص 217، من تقديمه لكتاب ابن العربي، المسالك.

هذه بعض النماذج التي ذكِرَتْ لبيان تقديم ابن العربي للموطأ على المدونة تعكس ما سطره العلماء في كتبهم من أنَّ المشهور في المذهب خولف من بعض المالكية، ومنهم ابن العربي من المغاربة، الذي يُقدِّم الدليل الراجح لديه على المشهور[1]، وابن العربي يرى رواية الموطأ أصبحت في حكم المتواتر، فهي مقدَّمة عنده إذا خولفت من طرف المدونة، التي لها حكم الخبر الواحد المظنون. يقول في ((القبس)):" ولا ينبغي أن يُلتفَتَ إليه لأن الموطأ رواه عنه خلقٌ كثير، وكتَبَهُ بيده، وأقرأه عمُره ... فلا يصح أن يترك هذا الخبر المتواتر لذلك الخبر الواحد المظنون"[2]. وعمل ابن العربي هذا هو محل اجتهاد الفقيه، لذلك قال صاحب كتاب ((كشف النقاب الحاجب)) في مسألة الاختلاف في التشهير أو الترجيح:" فإذا وجد الطالب اختلافا بين أئمة المذهب في الأصح من القولين، ولم يكن أهلا للترجيح بالدليل، فينبغي أن يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بهم وبرأيهم، فيعمل بقول الأكثر، والأورع، والأعلم، فإذا اختص واحد منهم بصفة أخرى قدَّم الذي هو أحرى منهما بالإصابة "[3].

هذه نظرة لرأي ابن العربي في ترتيب أمهات مصادر المذهب المالكي، وعمله في تقديم الموطأ على المدونة عند الاستشهاد بأقوال الإمام مالك. وهذا التوجه كان له أثر في ظهور اختيارات، وترجيحات شملت مسائل عديدة من الفقه الإسلامي .

---

[1] و "المشهور" في المذهب تشترك فيه ثلاثة إطلاقات: الأول: أنه ما كثر قائله، والثاني: هو ما قوي دليله، والثالث: هو قول ابن القاسم في المدونة. فحسب الإطلاق الثاني– ما قوي دليله– فيكون المشهور بهذا المعنى مرادفا للراجح، ولو كان كذلك، فلا تتأتى المعارضة بين المشهور والراجح الثابتة عند الجمهور من الفقهاء والأصوليين. فلم يبق إلا القول الأول – ما كثر قائله– لأن الثالث آيل إليه؛ فقول ابن القاسم داخل في الكثرة حكما، وما ذلك إلا لملازمته الإمامَ مالك أكثر من عشرين سنة، وعدم مفارقته له حتى توفي، ولرواية المدونة عنه أكثر من ثلاثة حُكْمًا، فالمدونة أينعت بجهد مالك، وأسد بن الفرات، وابن القاسم، وسحنون.

انظر: محمد بن قاسم القادري الفاسي، رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، ص4، 5.

[2] ابن العربي، القبس، ج1، ص 82 .

[3] ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص69– 70 .

المبحث الثاني : مظاهر التجديد العلمية في الاختيارات الفقهية لابن العربي.

لم يخل على مر الأزمنة مذهب معين من محاولات للتجديد في أصوله أو فروعه، وهذه المحاولات هي من سنن حياة وتطور العلوم والأفكار. وتظهر محاولات التجديد خاصة في المذاهب الإسلامية في قالب الاختيار الفقهي؛ إذ أنَّ الاختيار نوع اجتهاد، ومسلك تجديد، ونهج للإحياءِ المأمورِ بها شرعا، ولا يصح هذا الاختيار إلا ممَّن ملَك ناصية الاجتهاد، وأحاط بشروطه إحاطة تؤهله لذلك. واختيارات ابن العربي كثيرة في كتبه إلا أنه يمكن نخل مجموعة منها يظهر فيها تجديده، و تكون منتظمة تحت رابط واحد.

المطلب الأول: الميل إلى الجمع بين الأحاديث و الآثار المروية.

مما يميز اختيارات ابن العربي جنوحه نحو الجمع بين الأقوال فيما أمكن، وقد ظهر ذلك منه في المسائل التالية:

الفرع الأول : كيفية السلام في الصلاة.

اختلف العلماء في كيفية السلام للخروج من الصلاة، فاختار مالك تسليمتين للمأموم، وتسليمة واحدة للمنفرد والإمام[1]، بينما ذهب أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وابن حزم، إلى أن الخروج يكون من الصلاة بتسليمتين للإمام، والمأموم، والمنفرد[2].

أما الأحاديث التي أثبتت التسليمتين فكثيرة، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن عامر بن سعد عن أبيه قال:((كنت أرى رسول الله ﷺ يسلم عن يمينه، و عن يساره حتى أرى

---

[1] وقد قيل إن المأموم يسلم ثلاثا: الواحدة للتحليل، و الثانية للإمام، و الثالثة لمن هو عن يساره. وقد رأى ابنُ عبد البر أن المأموم لو نوى بالثانية الرد على الإمام، و الرد عن من يساره جاز. انظر في عدد التسليمات عند المالكية: سحنون بن سعيد، المدونة الكبرى، ج1، ص 226؛ ابن عبد البر، الكافي، ص 42-43؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 1، ص 320.

[2] محمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، المبسوط، 31ج، (بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/ 1989م)،ج1، ص 30؛ علي بن محمد الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، 18ج، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود(بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1994م)،ج2، ص 145-146؛ منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، 7ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي(دمشق: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2000 م)، ج1، ص 445؛ ابن حزم، المحلى، ج3، ص 274؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص 320.

بياض خده))[1]، وما رواه أبو داوود عن علقمة بن وائل، عن أبيه، قال:((صليت مع النبي ﷺ فكان يسلم عن يمينه:" السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"، عن شماله:" السلام عليكم ورحمة الله))[2]. وقد نقل الترمذي في صحيحه أن أصح الروايات عن النبي ﷺ تثبت التسليمتين، وعليه أكثر أهل العلم من أصحابه، والتابعين، ومن بعدهم[3].

وأما الأحاديث التي جاءت بالتسليمة الواحدة، فمنها حديث عائشة الذي رواه الترمذي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: ((أن رسول الله ﷺ كان يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه يميل إلى الشق الأيمن شيئا))[4]، وهذا الحديث وما ماثله متكلم فيها، وقد اختلف في تصحيحها وتضعيفها، إلا أنه قد ثبت من مراسيل الحسن البصري، أن النبي ﷺ، وأبابكر، وعمر كانوا يسلمون تسليمة واحدة، وقد روي عن جمع من الصحابة، والتابعين كذلك. والعمل المشهور بالمدينة النبوية نقل التسليمة الواحدة، وهو عمل قد توارثه أهلها كابرا عن كابر، ونَقْلُ المدينة أقوى وأصح، ومثل هذا يصح فيه الاحتجاج بالعمل في كل بلد؛ لأنه لا يخفى لوقوعه في كل يوم مرارا[5].

أما ابن العربي فقد اختار في بعض كتبه العمل بالقولين إعمالا لجميع الهيئات، فقد نقل في كتاب ((المسالك)) قول من قال بالتسليمة الواحدة، ومنهم المالكية، ثم قال بعدها:" كلا الخبرين الواردين عن النبي ﷺ جائز، ثابت أنه كان سلَّم تسليمتين، وأنه كان يسلم تسليمة واحدة، وأنه من الأمور التي كان يفعل هذه مرة وهذه مرة، مُعَلمًا بذلك ثم تركه. كما ثبت

---

[1] رواه مسلم، في كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: التسليم، برقم 1315. انظر: مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 370.

[2] رواه أبو داود في كتاب:الصلاة، باب: في السلام، برقم 997. أبو داود، سنن أبو داود، ص173. والحديث صححه الألباني.

[3] انظر : الترمذي، سنن الترمذي، ص82.

[4] رواه الترمذي في كتاب: مواقيت الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في التسليم في الصلاة، برقم 296. انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ص 82. والحديث صححه الألباني.

[5] انظر : الترمذي، سنن الترمذي، ص 82-83 ؛ ابن عبد البر، الاستذكار (مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)، ج4، ص 438- 439؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبو بكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج1، 557-558.

أنه كان يجلس في الصلاة على قدميه، ثم تركه و نهى عنه، وأشباه ذلك كثيرة"[1]. ثم قال بعد :" والذي أقول به : يسلم اثنتين، واحدة عن يمينه، وأخرى عن يساره، الأولى يعتقد بها الخروج عن الصلاة، والثانية الردَّ على الإمام والمأمومين، والتسليمة الثالثة أخِّروها فإنها بدعة لم تثبت عن النبي ﷺ، ولا عن الصحابة"[2].

والملاحظ أن ابن العربي حاول الجمع بين الروايات، فأعمل القول بالتسليمة الأولى وأنها لغاية الخروج من الصلاة، في مقابل تكبيرة الإحرام التي كانت سبب الدخول في الصلاة، فلا تحريم لها إلا بها وهي تكبيرة واحدة [3]. وهذه التسليمة لا يغني عنها غيرها، فهي أقلُّ ما لا يسمح بتركه، ولا تحليل للصلاة إلا بها. أما التسليمة الثانية فجعلها للرد على الإمام و المأمومين معا [4]، فهي زيادة في كمال الهيئة، واتباع للهدي النبوي.

وقد أبان ابن عبد البر عن قاعدة مهمة في هذا النوع من الاختلاف في الأحاديث والآثار المروية فقال:" والذي أقول به، وبالله التوفيق، أن الاختلاف في التشهد وفي الأذان والإقامة وعدد التكبير على الجنائز، وما يقرأ و يدعى به فيها، وعدد التكبير في العيدين [5]، ورفع الأيدي في ركوع الصلوات وفي التكبير على الجنائز، وفي السلام من الصلاة واحدة أو اثنتين، وفي وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، و سدل اليدين، وفي القنوت و تركه،

---

[1] ابن العربي، المسالك، ج 2، ص 394-395.

[2] ابن العربي، المصدر نفسه، ج2، ص 396. وقد قال ابن حزم عن تسليمات الثلاث، ووفي الغاية من كل واحدة:" وهذا أيضا قول لا دليل على صحته، وتقسيم لم يأت به قرآن ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس، ولا قول صاحب، والإمام لم يقصد بسلامه أحدا، ولو فعل ذلك لبطلت صلاته، لأنه كلام مع المسلم عليه، والكلام مع غير الله تعالى، وغير رسوله ﷺ في الصلاة عمدا مبطل للصلاة ". ابن حزم، المحلى، ج3، 287.

[3] قال صاحب التوضيح :" قال مالك في غير المدونة: فكما يُدخَل في الصلاة بتكبيرة واحدة فكذلك يُخرَج منها بتسليمة واحدة. وعلى ذلك كان الأمر في الأئمة وغيرهم، وإنما حدثت التسليمتان منذ كان بنو هاشم". خليل بن إسحاق، التوضيح، ج1، ص 368 .

[4] روى أبو داوود الحديث عن سمرة قال: ((أمرنا رسول الله ﷺ أن نرُدَّ على الإمام، وأن نتحابَّ، وأن يسلم بعضنا على بعض)). كتاب: الصلاة، باب: الرد على الإمام، برقم 1001. والحديث ضعفه الألباني. انظر : أبو داود، سنن أبي داود، ص 174.

[5] قد ذهب ابن العربي في كتاب((أحكام القرآن)) كذلك إلى القول بالجمع بين الروايات وعدم التحجير، والإلزام في عدد تكبيرات العيد فقال:" إن المرء مخير في كل رواية، فمن فعل منها شيئا تمَّ له المراد منها؛ لأن الفرض نفس التكبير لا قدره". ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 125.

وما كان مثل هذا، كله اختلاف مباح، كالوضوء واحدة و اثنتين و ثلاثا... وكل ما وصفت لك قد نقلَته الكافة من الخلف عن السلف، ونقله التابعون بإحسان عن السابقين نقلا لا يدخله غلط ولا نسيان؛ لأنها أشياء ظاهرة معمول بها في بلدان الإسلام زمنا بعد زمن لا يختلف في ذلك علماؤهم، وعوامُّهم من عهد نبيهم ﷺ وهلمَّ جرًّا، فدلَّ على أن ذلك مباح كلُّه إباحة توسعة ورحمة وتخيير. والحمد لله"[1].

الفرع الثاني : صفة صلاة الخوف.

اختلف العلماء في صفة صلاة الخوف اختلافا كثيرا لاختلاف الآثار المنقولة من فعله ﷺ في صلاة الخوف، والمشهور من ذلك سبع صفات وردت في الأحاديث[2]، وقد اختلف في اعتماد تلك الصفات في المذهب الواحد، فضلا عن المذاهب الأخرى. وقد أتى على ذكر هذه الصفات، واختلاف الآخذين بها ابن رشد الحفيد[3].

يقول ابن العربي بعد أن ذكر تلك الصفات، واختلاف الناس فيها:" قال قوم: ما وافق صفة القرآن منها فهو الذي نقول به، لأنه مقطوع به، وما خالفها مظنون، ولا يترك المقطوع به له، وعلقوه بنسخ القرآن للسنة، وهذا متعلق قوي، لكن يمنع منه القطع على أن صلاة الخوف إنما كانت ليُجمع بين التحرز من العدو وإقامة العبادة، فكيفما أمكنت فُعِلت، وصفة القرآن لم تأت لتعيين الفعل، وإنما جاءت لحكاية الحال الممكنة، وهذا بالغٌ "[4].

---

[1] ابن عبد البر، الاستذكار ، ج4، ص 429.

[2] ذكر ابن العربي أنه ثبت عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة الخوف مرارا بهيئات مختلفة، فقيل في مجموعها: إنها أربع وعشرون صفة، ثبت فيها ست عشرة صفة، ثم ذكر بعدها ثمان صفات قريبة من ما ذكره ابن رشد في البداية. وإلى قريب من هذا الرأي ذهب ابن حزم فقال أن أمير الجماعة مخيَّر بين أربعة عشر وجها، كلها صحّ عن النبي ﷺ فعلُها.

انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 618؛ ابن حزم، المحلي، ج5، ص 33.

[3] انظر: ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج 1، ص419- 424؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، ج3، ص298- 304؛ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، 8ج، الطبعة الأخيرة (مصر : مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ج3، ص 359-367.

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 621.

ورأي ابن العربي يدعو إلى مراعاة جميع تلك الصفات، ويحقق المقصد الشرعي الذي راعاه الشارع من شرع هذه الصلاة. ذلك أن اختلاف تلك الصفات راجع للظروف المحيطة بالمسلمين، فلهم مراعاة ما يسمح من الهيئات بإقامة الصلاة، وصد العدو، جمعا بين مصلحة الدين والدنيا. قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ وَأَمۡتِعَتِكُمۡ فَيَمِيلُونَ عَلَيۡكُم مَّيۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ ﴾[النساء:101]: " إنما المقصود أنهم ودُّوا ودًّا مستقربا عندهم، لظنهم أن اشتغال المسلمين بأمور دينهم يباعد بينهم وبين مصالح دنياهم جهلا من المشركين لحقيقة الدين، فطمعوا أن تلهيهم الصلاة عن الاستعداد لأعدائهم، فنبَّه الله المؤمنين إلى ذلك كيلا يكونوا عند ظن المشركين. و ليعوِّدهم بالأخذ بالحزم في كل الأمور، وليُريَهم أن صلاح الدين والدنيا صنوان"[1].

قال ابن رشد: " وقد رأى قوم أن هذه الصفات كلها، وأن للمكلف أن يصلي أيتها أحب، وقد قيل : إن هذا الاختلاف إنما كان بحسب اختلاف المواطن"[2].

الفرع الثالث: تعيين ليلة القدر.

لقد ذكر ابن العربي الاختلاف الحاصل في تعيين ليلة القدر، فبعد أن سرد تلك الأقوال والأدلة المتكَأ عليها في التعيين[3]، قال بعدها:" الصحيح منها أنها لا تُعْلم، ولكن النبي ﷺ قد حض على رمضان، وحض بالتخصيص العشر الأواخر[4]، وكان يُحيي ليله، و يوقظ

---

(1) ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج5، ص 187 .

(2) ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص 442.

(3) قد رأى مالك أنها ليلة إحدى وعشرين، أو ليلة ثلاث وعشرين، أو ليلة خمس وعشرين. ورأى الشافعي أن الأشبه أن تكون في إحدى وعشرين، أو ثلاث وعشرين، وقيل جوزها في الوتر من العشر الأواخر. وقال أحمد: هي في العشر الأواخر، وفي الوتر من الليالي. وقال ابن حزم:هي في الوتر من العشر الأواخر خاصة، في ليلة واحدة بعينها لاتنتقل أبدا. انظر: سحنون، المدونة، ج1، ص 301؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج3، ص484. ابن قدامة، المغني، ج4، ص 449. ابن حزم، المحلى، ج7، ص33.

(4) يشير إلى أحاديث رواه الصحابة عنه، منها حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : ((تحرَّوا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان)). كتاب: صلاة التراويح، باب: تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر، برقم 2017. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص485.

أهله، ويَشدُّ المئزر[1]، وصدق ﷺ أنها في العشر الأواخر، وفي الأحاديث دليل بيِّن على أنها منتقلة غير مخصوصة بِلَيْلَة"[2]. ثم قال في موضع آخر من كتبه:" ثم وجدناها بالرؤيا الحق ليلة إحدى وعشرين في عام، ثم وجدناها بالرؤيا الصدق في ليلة ثلاث وعشرين في عام، ثم وجدناها بالعلامة الحق ليلة سبع وعشرين؛ فعلمنا أنها تنتقل في الأعوام، لتعمَّ بركتها من العشر الأواخر جميع الأيام، وخبَّأها عن التعيين ليكون ذلك أبرك على الأمة في القيام في طلبها شهرا أو أياما، فيحصل مع ليلة القدر ثواب غيرها ... فهذه سبل النظر المجتمعة من القرآن والحديث أجمع، فتبصَّروها لمما، واسلكوها أمما"[3].

وإخفاء ليلة القدر سَيرٌ على سنن الشرع في الحض على تحصيل الأجر، ولا يكون زمانها معروفا ليقع الجد في طلبها من المكلفين، ويتركوا الاتكال عليها ثقة بأن الله تعالى يجيب الدعاء فيها، فيكسلوا فيما بقي من الأيام. فيستحب للناس الجد، والحذر، واغتنام الأوقات الفاضلة، والمداومة على فعل الخير، وتَكرار لطاعات في ليالٍ كثيرة توخيا لمصادفة ليلة القدر، قال ابن العربي:" فمُحيَتْ وكان خيرا لنا لأنَّ الطاعة تكون أعمُّ في طلبها، و الرجاء أكثر في تحصيلها "[4].

المطلب الثاني: اختياره من الأقوال في المذهب.

من اختيارات ابن العربي التي ذهب إليها، فوافق قولا من الأقوال المروية في المذهب، وكان مستنده في الاختيار قويا و جديدا النماذج التالية:

---

[1] يشير إلى حديث عائشة رضي الله عنها قالت:((كان النبيﷺ إذا دخل العشر شد مئزره، وأحيا ليله، وأيقظ أهله)). كتاب: صلاة التراويح، باب: العمل في العشر الأواخر من رمضان، برقم 2024 . البخاري، صحيح البخاري، ص 486.

[2] ابن العربي، القبس، ج2، ص 537.

[3] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 4، ص 434 .

[4] ابن العربي، القبس، ج2، ص 534. وانظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج3، ص484؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص 462.

الفرع الأول : جواز سجود التلاوة في الأوقات المنهي عنها.

اختلف الفقهاء في جواز سجود التلاوة في أوقات النهي، فمنع قوم السجود فيها، وهو مذهب أبي حنيفة على أصله في منع الصلوات غير المفروضة في هذه الأوقات، وللتحرز عن التشبه بمن يعبد الشمس، والتشبه يحصل بالسجود، وكذلك الإمام أحمد، أما الشافعي فقد أجاز ذلك جريا على رأيه في جواز ذوات الأسباب من الصلوات المفروضة والمسنونة، أما ابن حزم فقد أباح التطوع مطلقا[1]، قال مالك في الموطأ:" لا ينبغي لأحد أن يقرأ من سجود القرآن شيئا بعد صلاة الصبح، ولا بعد صلاة العصر؛ وذلك أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وعن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس[2]، والسجدة من الصلاة، فلا ينبغي لأحد أن يقرأ سجدة في تَيْنِك الساعتين"[3].

وقد قال مالك في المدونة:" لا بأس أن يقرأ الرجل السجدة بعد الصبح ما لم يسفر، وبعد العصر ما لم تتغير الشمس، ويسجدها، فإذا أسفر أو تغيرت الشمس فأكره له أن يقرأها. فإذا قرأها إذا أسفر، وإذا اصفرَّت الشمس لم يسجدها "[4]. وهذه الرواية صرَّح فيها الإمام مالك أنه قاس على مذهبه في صلاة الجنائز حيث قال :" ألا ترى أن الجنائز يُصَلى عليها ما لم تتغير الشمس، أو تسفر صلاة الصبح، و كذلك السجدة عندي"[5].

---

[1] انظر الأقوال مرتبة حسب المصادر التالية: السرخسي، المبسوط، ج1، ص 152؛ منصور البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج1، ص 532؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج 2، ص 274-275 ؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص 522؛ ابن حزم، المحلى، ج2، ص 252-274.

[2] يشير إلى ما رواه هو رضي الله عنه، عن أبي هريرة رضي الله عنه بسنده ((أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس)). كتاب: القرآن، باب: النهي عن الصلاة بعد الصبح و بعد العصر، برقم 518 . انظر: مالك، الموطأ (مع موسوعة شروح الموطأ)، ج7، ص 370.

[3] مالك، المرجع نفسه، ج7، ص 152-153.

[4] سحنون بن سعيد، المدونة الكبرى، ج1، ص 199-200. (كتاب الصلاة الثاني: ما جاء في سجود القرآن).

[5] سحنون بن سعيد، المرجع نفسه، ج1، ص 199. وقد قال مالك في المدونة في ما معناه : لا بأس بالصلاة على الجنازة بعد العصر ما لم تصفر الشمس، وبعد الصبح ما لم يسفر، فإذا اصفرت الشمس، وأسفر الصبح فلا يصلى عليها، إلا أن يخافوا على الجنازة. انظر : سحنون، المدونة الكبرى، ج1، ص 263-264. (كتاب الجنائز: الصلاة على الجنازة بعد الصبح و بعد العصر).

أما ابن العربي فقد المنع من السجود مشيا على قاعدة المعروفة في تقديم الموطأ على المدونة، قال في ((المسالك)):" وقد روي عن مالك في ((المدونة)) أنه يصليها ما لم تصفرَّ الشمس، وهذا لا وجه له عند أهل العلم ... والذي انطوى عليه موطأ مالك – رحمه الله- الذي هو معظم علمه ومذهبه؛ أنه لا يسجد في شيء من هذه الأوقات، قياسا على النوافل، ويعضده الأثر والخبر، ومذهبه قويٌّ في الباب، والله أعلم"[1].

والكلام عن جواز سجود التلاوة مرتبط بالكلام عن مشروعية الصلاة في أوقات النهي، وقد أشار ابن العربي إلى أن المسألة عسرة. إلا أن الظاهر أن مذهب المدونة أنسب، لقربه من مذهب الشافعي، وذلك أنه وردت أحاديث وآثار تدعم رأي المدونة منها: حديث علي - رضي الله عنه - قال:((نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة بعد العصر؛ إلا أن تكون الشمس بيضاء نقية مرتفعة))[2]، وقوله ﷺ:((فإن الصلاة محضورة مشهودة إلى طلوع الشمس، فإنها تطلع بين قرني الشيطان، وهي ساعة صلاة الكفار... ثم الصلاة محضورة مشهودة حتى تغيب الشمس؛ فإنها تغيب بين قرني شيطان؛ وهي صلاة الكفار))[3]، وحديث عائشة -رضي الله عنها- عندما بلغها أن عمر يضرب من يصلي بعد الصبح[4]، وبعد العصر، حيث قالت: ((أوهم عمر؛ إنما نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة أن يتحرى بها طلوع

---

[1] ابن العربي، المسالك، ج3، ص 417.

[2] رواه النسائي في كتاب: المواقيت، باب: الرخصة في الصلاة بعد العصر، برقم 573 . انظر : أحمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، الطبعة الأولى، حكم على الأحاديث واعتناء: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع)، ص 97 . والحديث صححه الألباني.

[3] رواه ابن عبد البر في التمهيد عن عمرو بن عنبسة، والنسائي في كتاب: المواقيت، باب:النهي عن الصلاة بعد العصر، برقم 572. والحديث صححه الألباني. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج7، ص354؛ النسائي، سنن النسائي، ص97.

[4] الآثار التي ورد أن عمر ضرب فيها من أجل الصلاة بعد العصر. رواها عبد الرزاق في كتاب: الصلاة، باب: الساعة التي يكره فيها الصلاة، برقم 3963 –3967 .**انظر:** عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، 12ج، الطبعة الأولى، تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي(بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ/ 1970م)، ج2، ص429– 430.

الشمس أو غروبها))[1]. وحديث آخر عنها -رضي الله عنها- قالت: ((صلاتان ما تركهما رسول الله ﷺ في بيتي سرا ولا علانية؛ ركعتان قبل الفجر، وركعتان بعد العصر))[2]. ورويت أحاديث بعد هذا الحديث تفيد أن الركعتين كانت قضاء لنافلة فاتته عليه السلام.

من تأمل هذه الأحاديث وغيرها، علم أن النهي فيها خرج مخرج قطع الذريعة، لأنه لو أبيحت الصلاة بعد الصبح، والعصر، لم يؤمن التمادي فيها إلى الأوقات المنهي عنها، وهي طلوع الشمس وغروبها، وذلك قول عمر لأحد الصحابة:((لولا أني أخشى أن يتخذها الناس سلَّما إلى الصلاة حتى الليل لم أضرب فيهما))[3]. ومادامت الأحاديث صرحت بصلاته بعد العصر، ولو في قضاء السنة الفائتة، وورد الإجماع على جواز صلاة الجنازة بعد الصبح والعصر، ما لم يوافق طلوع الشمس وغروبها، فصلاة الحاضرة أولى بالفائتة، ويلحق بها ما له سبب كسجود التلاوة، ويحمل النهي على ما ليس له سبب كالنافلة المطلقة، وهذا أفضل من ادِّعاء النسخ[4].

الفرع الثاني : تحقيق في كيفية نفي المحارب.

اتفق الفقهاء على حق الله على المحارب هو القتل، أو الصلب، أو قطع الأيدي، أو قطع الأرجل من خلاف، أو النفي من الأرض، على ما نص الله تعالى في آية الحرابة. واختلفوا في العمل بهذه العقوبات، ومما اختلفوا فيه، حقيقة النفي، فورد عن مالك قولان في حقيقته، فقيل: إن النفي السجن، وقيل: إن النفي هو أن ينفى من بلد إلى بلد فيسجن فيه إلى أن تظهر

---

[1] رواه ابن عبد البر، والنسائي في كتاب: المواقيت، باب: النهي عن الصلاة بعد العصر، برقم الحديث 569، 570 . والحديث صحيح . انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج7، ص 374؛ النسائي، سنن النسائي، ص 96.

وهناك أحاديث أخرى منها عن عائشة أن النبيﷺ ما ترك ركعتين بعد العصر حتى مات، وكذلك عن ابن عمر، وأبي أيوب الأنصاري، وغيره كلها تنهى عن الصلاة عند طلوع الشمس، ووسط النهار، وغروب الشمس.

انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج7، ص349– 383.

[2] رواه النسائي في كتاب: المواقيت، باب: الرخصة في الصلاة بعد العصر، برقم الحديث 577. و الحديث صحيح. انظر: النسائي، سنن النسائي، ص 97 .

[3] رواه عبد الرزاق عن زيد بن خالد الجهني في كتاب: الصلاة، باب : الساعة التي يكره فيها الصلاة، برقم 3973 . انظر : عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ج2، ص 331–332.

[4] انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج7، ص 380؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 17ج، الطبعة الأولى، اعتناء: نظر محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، 1426 هـ/ 2005 م)، ج2، ص 364.

توبته، ويكون بين البلدين أقل ما تقصر فيه الصلاة[1]. وبالقول بالأول، أن النفي السَّجْن، قال أبو حنيفة، والشافعي كذلك. أما أحمد فرأى أن نفيهم هو تشريدهم، فلا يتركون يأوون في بلد[2].

أما ابن العربي فقد اختار السجن، وأوضح الحكمة من ذلك، وهي أن السَّجْن سبب لحسم وقطع مادة الفساد الناشئة عن الحرابة، وإضعاف لشوكة القطَّاع، وشوكة الكفار، وفيه تخفيف للمؤنة في نقله إلى بلد آخر، وإشغال للناس بذلك، فقال :" والحق أن يُسْجن، فيكون السجن له نفيا من الأرض، وأما نفيه إلى بلد الشرك فعون له على الفتك. أما نفيه من بلد إلى بلد فشغل لا يَدَان به لأحد، وربما فرَّ فقطع الطريق ثانية. وأما قول من قال: يطلب أبدا وهو يهرب من الحد فليس بشيء؛ فإن هذا ليس بجزاء، وإنما هو محاولة طلب الجزاء"[3]. وقال ابن رشد:" لأن نفي المحارب عن بلده إلى بلد آخر ليس بعقوبة له، إذ هو في حرابته وخروجه غائب عن بلده، فإنما نفيه إلى بلد آخر دون أن يسجن إحمال له وتسليط، وبعث على التزيُّد في العبث، والفساد"[4].

أما ابن حزم فرأى أن النفي المراد به، إبعاده عن جميع الأرض أبدا حسب طاقتنا، بأن لا يُقر في شيء من الأرض، ولا يترك إلا مدة أكله، ونومه، وما لابد له منه من الراحة التي إن لم ينلها مات، ومدة مرضه، فينفى أبدا حتى يحدث توبة، فإذا أحدثها سقط عنه النفي، وترك يرجع إلى مكانه، وذلك لتغاير اسمي النفي والسجن في اللغة، فالسَّجْن إثبات،

---

[1] انظر : ابن عبد البر، الكافي، ص 583؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، 420؛ ابن العربي، المسالك، ج7، ص 159؛ خليل بن إسحاق، التوضيح، ج 8 ص 322– 323. وهناك قول ثالث في المذهب عن ابن الماجشون، أنهم ينفوا من الأرض يطلبهم الإمام لإقامة الحد عليهم. انظر: التوضيح، ج8، ص 323.

[2] انظر : السرخسي، المبسوط، ج 9، ص 199؛ ابن قدامة، المغني، ج12، ص 482؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبى بكر بن العربي وجهوده فى خدمة المذهب المالكي،ج2، ص 950.

[3] ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص 99. و انظر : ابن العربي، المسالك، ج 7، ص 159.

[4] ابن رشد الجد، المقدمات الممهدات، ج3، ص 234 .

وإقرار لا نفي(1). وإلى قريب من هذا المعنى مال ابن عاشور فقد عدَّ السَّجْن تأويلا بعيدا لمعنى النفي؛ إذ النفي معهود في العربية هو الإبعاد، والإقصاء، والإخراج من بين القوم، وبذلك يحصل دفع ضرره؛ لأن العرب كانوا إذا أخرجوا أحدا من وطنه ذلَّ، وخضدت شوكته، وذلك لما هو معلوم من أن للمرء في بلده، وقومه من الإقدام ما ليس له في غير بلده(2). إلا أن رأي ابن العربي يبدو أحق بالميل إليه لموافقته المصلحة في الكفِّ، والحدِّ من التقوِّي بغيره من الأشرار، ومناسبته ظروف العصر.

الفرع الثالث: إمضاء الطلاق بالنية.

اختلف الفقهاء في وقوع الطلاق، وإمضائه هل يكون بالنية مع اللفظ أو بالنية دون اللفظ؟ فالمشهور عن مالك أن الطلاق لا يقع إلا باللفظ والنية، وبه قال أبو حنيفة، وقد روي عن مالك أنه يقع باللفظ دون النية، وعند الشافعي وغيره لفظ الطلاق الصريح لا يحتاج إلى نية، أما ابن حزم فقد شرط اجتماع اللفظ، والنية دائما. فمن اكتفى بالنية احتج بقوله ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئٍ ما نوى))(3)، ومن لم يعتبر النية دون اللفظ احتج بقوله ﷺ:((إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل أو تتكلم))(4)، والنية دون القول حديث نفس (5).

أما ابن العربي فقال :" النذر هو التزام في الذمة بالقول لما لا يلزم من القرب بإجماع من الأمة، و يلزم بالنية عند علمائنا خاصة دون غيرهم من العلماء. و العمدة في ذلك: أن

---

(1) انظر : ابن حزم، المحلى، ج11، ص 182، 183.

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج6، ص 184.

(3) رواه البخاري عن عمر بن الخطاب في كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم01 . انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص7.

(4) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب: الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق، والكره، والسكران، والمجنون، وأمرهما، والغلط و النسيان في الطلاق و الشرك به، برقم 5269 . انظر: البخاري، صحيح البخاري، ص 1343.

(5) ابن رشد، بداية المجتهد، ج3، ص 146؛ ابن عبد البر، الكافي، ص265؛ محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، تحقيق: محمد بن سيدي محمد مولاي، ص371– 372؛ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 7ج، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1394 هـ/ 1974 م)، ج3، ص 101؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج10، ص 150؛ ابن قدامة، المغني، ج10، ص 355؛ ابن حزم، المحلى، ج10، 198.

الالتزام إنَّما هو بالعقد في القلب، والقول في النفس فيما يختص به المرء ولا يتعداه إلى غيره، يلزمه ذلك فيه، وإنما يحتاج إلى القول أو الكتاب فيما يتعلق بسواه، ويدور بينه وبين غيره، وهذا أصل لا تزعزعه الاعتراضات؛ لأنه من أصح الدلالات، وعليه عوَّل مالك حين قال فيمن التزم الطلاق بقلبه: إنه يلزمه، قال: كما يكون مؤمنا بقلبه وكافرا بقلبه، ومن عداه من أصحابه لم يرو عنه خلاف هذا؛ [1] إذا قال الرجل لزوجته: اسقني ماء، ونوى الطلاق يلزمه، وليس هذا اللفظ تصريحا، ولا كناية، ولا مجازا، ولا حقيقة، وكأنه قال: يلزمه ما عقده بقلبه، ولا يبالي عن لفظه، وبهذا تنتظم الروايات. والأصل فيه: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة" [2].

وقال في موضع آخر:" هل يجب الطلاق بالنية أو لا؟ فلمالك– رحمه الله – في هذا قولان: أحدهما : أنه يجب بالنية أن يطلِّق في قلبه. والثاني : أنه لا يقع إلا أن يقترن به لفظ وإن لم يدلَّ عليه، مثال ذلك : لو قال : اسقني ماء. وأراد الطلاق، وقع عليها، والأول أشبه وأصح. وعند الشافعي، وأبي حنيفة : أنه لا يجب الطلاق بالنية، إلا أن يقترن بلفظ يدل عليه تصريحا أو كناية" [3]. والظاهر أن مستند هذا القول أن الطلاق بالنية التزام لا يفتقر فيه المرء إلى غيره فانعقد كما ينعقد الإيمان، والكفر بالقلب، وكذلك لما جازت الفرقة بنيَّة الردة، جاز أن تقع بالطلاق [4].

وقد ذكر القرافي تنقيحا للنية المقصودة فقال :" في اشتراط النية في الصريح قولان، فيريدون بالنية ههنا الكلام النفسيَّ، وأنهم يطلقون النية، ويريدون الكلام النفسيَّ، وإلا فمن قصد، وعزم على طلاق امرأته، ثم بدا له، لا يلزَم بذلك طلاقٌ إجماعا، وإنما المراد إذا أنشأ

---

[1] في القبس تعبير ثان:" فإنَّ ابن القاسم قد قال من غير خلاف إذا قال الرجل..." ابن العربي، القبس، ج2، ص 658.

[2] ابن العربي، المسالك، ج 5، ص 375. وانظر: سحنون، المدونة الكبرى، ج2، ص 277.(كتاب التخيير والتمليك).

[3] ابن العربي، المسالك، ج5، ص 549. وقال في العارضة :" فما كان من التصرفات من اثنين لم يكن بُدٌّ من ظهور القبول ليجري الاتفاق بينهما فيه به، وما كان يملكه الواحد كالنذور، والعتق والطلاق فإنه يكفي منه عزمه، و قوله، وحدَّثه قلبه بكلامه النفسي الحقيقي فينفذ عليه كذلك روى أشهب عن مالك، ولقد وفَّى في الحقيقة حقها، وورث الشريعة قسطها، وأقام الاعتقاد لأهل السنة وفقهها". ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج5، ص 156.

[4] انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج10، ص 150.

طلاقها بكلامه النفسيِّ كما ينشئه بكلامه اللسانيِّ، فيعبرون عنه بالنية "[1]. وقال في موضع آخر:" ومتى سمعت أن في الطلاق بالنية قولين، فاعلم أن المراد الطلاق بالكلام النفساني، وإلا فمن نوى طلاق امرأته، أو اعتقده، أو عزم عليه لا يلزمه طلاق باتفاق، وإنما الخلاف إذا طلَّق بالكلم النفساني، فاعلم ذلك"[2].

وقد أشار ابن رشد إلى الكلام النفسي حين عرضه أقوال الإمام مالك، فقال :" فأما إذا انفردت النية دون اللفظ، فالصحيح أن الطلاق يلزم بذلك لأن اللفظ بالطلاق عبارة عما في النفس منه، فإذا أجمع الرجل في نفسه على أنه قد طلَّق امرأته لزمه الطلاق فيما بينه و بين الله، وهو نص قول مالك - رحمه الله - في سماع أشهب من كتاب الإيمان بالطلاق"[3].

والذي يظهر أن الطلاق لا يمضى إلا باجتماع النية و اللفظ معا، لأن النبي ﷺ قال: ((إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفُسَها ما لم تعمل، أو تتكلم))[4]، والنية من حديث النفس، فاقتضى أن تكون موضوعة عنه، ولأن الطلاق إزالة ملك، والملك لا يزول بمجرد النية كالعتق والهبة، ولأنَّ الطلاق كالنكاح فلم يصح بمجرد النية. وأما قوله ﷺ: ((و إنما لكل امرئ ما نوى)) ، فالمراد به ثواب قربه إلى فعلها، فلم يدخل في نية الطلاق، إذا لم يفعل. وأما الردة فلأن ثبوت الردة توقع الفرقة، والردة تكون بمجرد الاعتقاد كالإيمان وليس كالطلاق[5]. وقد قال ابن رشد :" وقد قيل إن الطلاق لا يلزم بالنية حتى يلفظ به، وهو ظاهر قول مالك رحمه الله تعالى في رواية أشهب عنه في كتاب التخيير والتمليك : ليس

---

[1] أحمد بن إدريس القرافي، الفروق(وبحاشيته إدرار الشروق على أنوار البروق)، 4ج، الطبعة الأولى، تحقيق وتعليق: عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424 هـ/ 2003 م)،ج3، ص 285 .

[2] القرافي، الأمنية في إدراك النية، الطبعة الأولى، تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح (الرياض: مكتبة الحرمين، 1408 هـ/ 1988 م)، ص 155 .

[3] ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، ص 498. وقال الحطاب :" و قد يكون الالتزام بالكلام النفسي". محمد بن محمد الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1404 هـ/ 1984 م)، ص 143.

[4] قال البخاري:" قال قتادة: إذا طلَّق في نفسه فليس بشيء" . البخاري، صحيح البخاري، ص 1343.

[5] انظر : الماوردي، الحاوي الكبير، ج10، ص 150.

يُطلِّق الرجل بقلبه ولا يَنْكِح بقلبه "[1]. وقال ابن عبد البر:" ومن اعتقد بقلبه الطلاق، ولم ينطق به لسانه فليس بشيء، هذا هو الأشهر عند مالك"[2].

الفرع الرابع: التخفيف عن المضطر المتلبس بمعصية.

لم يختلف الفقهاء أنه تباح للمضطر الحاضر والمسافر المحرمات استنادا لقوله تعالى : ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[الأنعام: 120]، واختلفوا في إباحتها في سفر المعصية، فروي عن مالك روايتان:

الأولى: لا فرق بين المضطر العاصي والمطيع في الاستفادة من الإباحة لما حرم الله تعالى. وهو المشهور عن مالك، وبه قال أبوحنيفة [3]. **والثانية**: لا يحل للمضطر أكل الميتة إذا كان عاصيا بسفره لقوله تعالى:﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة:172]، وبهذه قال الشافعي وأحمد، وقيل للشافعي القولان. فالله تعالى أحل ما حرم للضرورة على شرط أن يكون المضطر غير باغ، ولا عاد، ولا متجانف لإثم[4].

أما ابن حزم فرأى أنه لا يحل له الأكل حتى يتوب، فإن تاب فليأكل حلالا، و إن لم يتب فإن أكلَ أكلَ حراما، وإن لم يأكل فهو عاصٍ لله تعالى بكل حال، ونسب هذا للشافعي[5].

---

[1] ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، ص 498.

[2] ابن عبد البر، الكافي، ص 265.

[3] انظر : الباجي، المنتقى، ج4، ص281؛ عبد المنعم بن عبد الرحيم ابن الفرس، أحكام القرآن، 3ج، الطبعة الأولى، تحقيق : طه بن علي بوسريح (بيروت: دار ابن حزم، 1427 هـ/ 2006 م)، ج1، ص150؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 299؛ أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، 4ج(قطر: دار إحياء التراث الإسلامي، 1403هـ/ 1983 م)، ج2، ص215.

[4] انظر : ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 534؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 299؛ أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، ج2، ص215؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج15، ص 164؛ ابن قدامة، المغني، ج13، ص 333؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج13، 293-294؛ ابن الفرس، أحكام القرآن، ج1، 150؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبوبكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 1133.

[5] انظر: ابن حزم، المحلى، ج 8، ص 331.

أما ابن العربي فقد اختار الرواية الثانية فقال:" ولأجل ذلك لا يستبيح العاصي بسفره رخص السفر؛ وقد اختلف العلماء في ذلك، والصحيح أنها لا تباح له بحال، لأن الله تعالى أباح ذلك عونا، والعاصي لا يحل أن يعان، فإن أراد الأكل فليتب ويأكل، وعجبا ممن يبيح ذلك له مع التمادي على المعصية، وما أظن أحدا يقوله؛ فإن قاله أحد فهو مخطئ قطعا"[1].

وهذا الذي ذهب ابن العربي ناشئ عن تفسير آية سورة البقرة المذكورة سابقا، فالمعنى الذي ارتضاه من تفسيرات المتقدمين، وجمعه من بين أقوالهم تفاديا للتكرار، وطلبا للفصاحة هو أن (غير باغ ولا عاد) معناها غير طالب شرا، ولا متجاوز حدا، فيدخل تحت قوله (غير طالب شرا) كل خارج على الإمام، وقاطع للطريق، وما في معناه من المعاصي. وأما (غير متجاوز حدا) فمعناه غير متجاوز حد الضرورة إلى حد الاختيار[2]. وإن كان هناك من العلماء من جعل الكلمتين تؤديان نفس المعنى فصار معنى ((غير باغ ولا عاد)) عندهم : غير باغٍ على الإمام بعصيانه، ولا عادٍ على الأمة بفساده[3].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن العربي رُدَّ بقوله تعالى:﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ ﴾ [النساء:29]، وبعموم النصوص الشرعية في عد التفريق بين حال وحال. وكذلك لما تقرر أنه لا خلاف في أنه لا يجوز للإنسان قتل نفسه بالإمساك عن الأكل، وأنه مأمور بالأكل على وجه الوجوب، ومن كان في سفر معصية لا تسقط عنه الفروض الواجبة من الصوم والصلاة، بل يلزمه الإتيان بها. و ليس تناول الميتة من رخص السفر، أو متعلقا بالسفر بل هو من نتائج الضرورة سفرا أو حضرا، وهو كالإفطار للعاصي المقيم إذا كان مريضا، وكالتيمم للعاصي المسافر عند عدم الماء. وأما معنى (غير باغ ولا عاد) فهو غير باغ في نفس الضرورة، بأن يتجانف، ويميل في الباطن لشهوته، ويتمسك في الظاهر بالضرورة،

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 85.
[2] انظر: ابن العربي، المصدر نفسه، ج1، ص 85.
[3] انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج 15، ص 164.

وغير متجاوز قدرها الواجب[1]. قال ابن عبد البر:" وأما الميتة فحلال للمضطر على كل حال ما دام في حال الاضطرار بإجماع ... ولا يحل لمن اضطر أن يكف عما يُمسِك به رمقه، فيموت. وفي مثل هذا قال مسروق: من اضطر إلى الميتة فلم يأكلها، ومات دخل النار. فهو فرض عليه وعلى غيره فيه. وهذا الذي وصفت لك، عليه جماعة العلماء من السلف والخلف"[2].

من أجل ذلك نجد أن ابن العربي، وإن ذهب إلى هذا القول بعدم الترخيص للعاصي، إلا أنه راعى مصلحة حفظ النفس، فهو يذهب إلى أن الشرع قد جعل للعاصي مخرجا في عدم قتل نفسه، فرأى أنه وإن منع من الأكل وهو عاص، فله أن يتفادى الموت بالتوبة، فيحل له ما حرم عليه قبلها؛ فقد نقل عن شيخه الطرطوشي، ثم انتقد فتواه؛ فقال :" وسُئل الفهري بالمسجد الأقصى عن مسألة، فقيل له: إذا خرج باغيا، أو معتديا فوجد الميتة، أيأكل أم يموت؟ فقال : بل يموت ولا يأكل. وهذا غير تحقيق نظرٍ منه. قال القاضي عبد الوهاب: إن أراد أن يأكل فليتب، فإذا تاب ارتفعت عنه سمة البغي والعدوان، و دخل تحت قوله : ﴿ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ "[3].

المطلب الثالث: مخالفة ابن العربي لجمهور المالكية.

في اختيارات ابن العربي مجموعة مسائل خالف فيها ما تقرر في المذهب المالكي من آراء وأقوال لإمام المذهب ، أو لأصحابه ممن هم بمنزلة قطب الرحى في فقه أهل المدينة.

---

(1) انظر: الباجي، المنتقى، ج4، ص 281؛ ابن الفرس، أحكام القرآن، ج1، ص 150-151؛ أحمد بن أحمد المختار، مواهب الجليل من أدلة خليل، ج2، ص 215، 216؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبوبكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 1133- 1134.

(2) ابن عبد البر، الاستذكار، ج13، ص ص 299-300. انظر: الباجي، المنتقى، ج4، ص 281؛ ابن الفرس، أحكام القرآن، ج1، ص 150-151؛ أحمد بن أحمد المختار، مواهب الجليل من أدلة خليل، ج2، ص 215،216.

(3) ابن العربي، المسالك، ج 5، ص 315. وقد أشار القاضي عبد الوهاب إلى مراعاة حفظ النفس في ((الإشراف))، أما اشتراط التوبة قبل الأكل، فقد نسبه الباجي في المنتقى لابن حبيب. انظر : الباجي، المنتقى، ج4، ص 281؛ القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، 2ج، الطبعة الأولى، مقارنة و تخريج و تقديم : الحبيب بن طاهر (بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ/ 1999م)،ج2، ص 922.

الفرع الأول : قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة.

اختلف الفقهاء في القراءة في صلاة الجنازة، فقال مالك: ليس فيها قراءة، إنما الدعاء، ودليله في ذلك عدم العمل بها في بلده المدينة بحال. و بمثل قوله قال أبو حنيفة[1].

وقال الشافعي، وأحمد، وابن حزم، يقرأ بعد تكبيرة الإحرام بفاتحة الكتاب، ثم يدعو في سائرها[2].

وسبب اختلافهم معارضة العمل للأثر، واختلاف الكيفيات المأثورة لهذه الصلاة، وهل اسم الصلاة الوارد في نصوص الشريعة يتناول صلاة الجنازة أم لا؟ فمن رجَّح الأثر على العمل، وكان اسم الصلاة يتناول عنده صلاة الجنازة، استدلَّ بحديث رسول الله ﷺ:((لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن))[3]، فرأى قراءة فاتحة الكتاب فيها[4].

أما من قال أن الفاتحة لا تكون في صلاة الجنازة، فاستند على عمل الصحابة والتابعين[5]، زيادة على العمل المتوارث بالمدينة النبويَّة، وقالوا إنَّ الحديث السابق لا يتناول صلاة الجنازة؛ لأنها ليست بصلاة حقيقة إنما هي دعاء واستغفار للميِّت، ولا قراءة فيها، وثواب القراءة للقارئ والميت لا ينتفع بذلك، فلا معنى للقراءة عليه. ولذلك لم تكن فيها الأركان التي تتركب منها الصلاة من الركوع و السجود، إلا أنها تسمى صلاة لما فيها من الدعاء،

---

[1] انظر: سحنون، المدونة، ج1، ص251، 252؛ ابن عبد البر، الكافي، ص84؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص30؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص195؛ خليل ، التوضيح، ج2، ص158-159؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، 313-314.

[2] انظر: محمد بن إدريس الشافعي، الأم، 11ج، الطبعة الأولى، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب(المنصورة: دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1422هـ/2001 م)، ج2، ص 606؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج3، ص 55-56؛ ابن قدامة، المغني ، ج3، 410-411؛ ابن حزم، المحلى، ج5، ص 129.

[3] رواه البخاري في كتاب: الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات في الحضر والسفر، ما يجهر فيها وما يخافت، برقم 756. ومسلم عن عبادة بن الصامت في كتاب: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم 394. انظر: البخاري، الصحيح ، ص186؛ مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 261.

[4] انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص30.

[5] من هؤلاء الأصحاب و التابعين؛ ابن عمر، وأبو هريرة، وعبد الرحمن بن عوف، و ابن مسعود، وابن سيرين، وطاوس، و عطاء، وسعيد بن جبير، وسفيان الثوري وغيرهم. انظر: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإشراف على مذاهب العلماء، 10ج، الطبعة الأولى، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري(رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، 1425هـ/ 2004م)، ج2، ص364؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص 213، 214.

أما اشتراط الطهارة واستقبال القبلة فيها، فلا يدلُّ على كونها صلاة حقيقية، فهي كسجدة التلاوة والطواف، ولأنها ليست بصلاة مطلقة فلا يتناولها مطلق اسم الصلاة. كما احتجوا بظواهر الآثار التي نقل فيها دعاؤه ﷺ على الجنائز، ولم ينقل فيها أنه قرأ[1]. فتكون تلك الآثار كأنها معارضة للأحاديث المثبتة للقراءة، ومخصصة لقوله: ((لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن)). أما الآثار التي روت عن الصحابة القراءة، فمحمولة على أنهم قرؤوا على سبيل الثناء والدعاء لا على سبيل القرآنية، وذلك ليس بمكروه فصلاة الجنازة موضع ذلك الثناء الموطئ للدعاء الذي يليها[2].

أما ابن العربي فقال:"وإنما اختلفوا في الوضوء لها، والقراءة فيها، فقال العلماء بأجمعهم، إلا من شذَّ منهم، لا بد من الوضوء فيها، ويلزم من شرط الوضوء أن يشترط القراءة ضرورة لأن الذي قال: ((لا صلاة إلا بطهور))[3]، هو الذي قال: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))[4]، ولا يعلم هذا إلا بهذا، ولا ينجي من هذا الملتطم حديث أبي هريرة رضي الله عنه: ((أنا لعمر الله أُخْبِرُكَ اتَّبِعُهَا من أهْلِها))[5]. وذكر الدعاء، ولم يذكر القراءة، فإن قول أبي هريرة وحده لو سلم ما كان حجة فكيف وقد عارضه ما روى البخاري

---

[1] منها ما رواه مسلم عن عوف بن مالك:((صلى رسول الله ﷺ على جنازة، فحفظت من دعائه، وهو يقول: اللهم اغفر له، وارحمه، وعافه، واعف عنه، وأكرم نزله ...)) في كتاب: الجنائز، باب: ما يدعى به للميت في الصلاة عليه، برقم 963 . انظر: مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج2، ص69، 70 .

[2] انظر: ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة(مصحف المذهب المالكي)، 24ج، الطبعة الأولى، تحقيق: مجموعة من الطلبة (بيروت: دار الفكر، 1434هـ/2013 م)،ج3، 965؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص31،30؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص 213- 214.

[3] رواه مسلم عن ابن عمر بلفظ : ((لا تقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول))، في كتاب: الطهارة، باب: لا صلاة بغير طهور، برقم 224. انظر : مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 187.

[4] سبق تخريجه عن البخاري و مسلم. ورواه أبو داوود عن أبي هريرة في كتاب: الصلاة، باب: من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، برقم 820 . انظر : أبو داود، سنن أبي داود، ص 144 .

[5] رواه الإمام مالك عن أبي هريرة في كتاب: الجنائز، باب: ما يقول المصلي على الجنازة، برقم 537 . انظر : مالك، الموطأ (مطبوع مع موسوعة شروح الموطأ)ج7، ص525 .

عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه قال: ((السنة أن يقرأ في صلاة الجنازة بالفاتحة))[1]، وابن عباس أفقه من أبي هريرة "[2]. وقال في موضع آخر:" والصحيح عندي ما قاله أشهب؛ أنه يقرأ الفاتحة في أول ركعة ويدعو في سائرها، وهذا حسن يعضده الحديث والنظر والأثر؛ لأن مالكا لم يبلغه حديث ابن عباس، والله أعلم "[3].

وهذا الذي ذهب ابن العربي إليه تعضده الأحاديث والآثار، وفعل الأصحاب، والتابعين[4]، كذلك فقد روى الشافعي في((الأم))، حديث ابن عبَّاس و حديثا آخر عن جابر بن عبد الله: ((أن النبي ﷺ كبَّر على الميت أربعا، وقرأ بأم القرآن بعد التكبيرة الأولى))[5]، وما رواه عن أبي أمامة بن سهل: أنه أخبره رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال: ((أن السنة في الصلاة على الجنازة، أن يكبر الإمام، ثم يقرأ بفاتحة الكتاب بعد التكبيرة الأولى سرا في نفسه، ثم يصلى على النبي ﷺ ، ويخلص الدعاء للميت في التكبيرات، ولا يقرأ في شيء منهم، ثم يسلم سرا في نفسه))[6]. وقال الشافعي بعد سرده تلك الآثار عن الصحابة:" وأصحاب النبي ﷺ لا يقولون بالسنة والحق، إلا لسنة رسول الله ﷺ إن شاء الله تعالى "[7].

أما ابن عبد البر فبعد أن ذكر أنه ليس في الصلاة على الجنازة قراءة عند مالك وأصحابه وجماعة من أهل المدينة، قال :" و قال جماعة من كبراء أهل المدينة يقرأ بعد

---

[1] رواه البخاري عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال: ((صليت خلف ابن عبَّاس رضي الله عنهما على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب. قال لتعلموا أنها سنة)). في كتاب: الجنائز، باب: قراءة فاتحة الكتاب على الجنازة، برقم 1335 .
انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 322.

[2] ابن العربي، القبس، ج2، ص 445.

[3] ابن العربي، المسالك، ج3، ص 537.

[4] الحسن بن علي، وعبد الله بن مسعود، عبد الله بن الزبير، وعبيد ابن عمير، سهل بن حنيف ، ومكحول، والضحاك بن مزاحم. انظر : ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص 533، 534.

[5] رواه الشافعي في كتاب: الجنائز، باب: الصلاة على الجنازة، و التكبير فيها، وما يفعل بعد كل تكبيرة، برقم 671.
انظر : الشافعي، الأم، ج2، ص 607؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص 533.

[6] رواه الشافعي في كتاب: الجنائز، باب: الصلاة على الجنازة، والتكبير فيها، وما يفعل بعد كل تكبيرة، برقم 674 .
انظر : الشافعي، الأم، ج2، ص 608؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص 531-532.

[7] الشافعي، الأم، ج2، ص 609.

التكبيرة الأولى بأم القرآن، و بعد الثانية يصلي على النبي ﷺ ، ثم يدعو للميت بعد الثالثة ، وهذا مشهود عن العلماء المدنيين من الصحابة والتابعين"[1].

الفرع الثاني : استمرار مصرف المؤلفة قلوبهم .

اختلف الفقهاء هل حقهم باق إلى اليوم، أم لا؟ وسبب اختلافهم هل ذلك خاص بالنبي ﷺ ، أو عام له ولسائر الأمة؟ وهل يجوز ذلك للإمام في كل أحواله، أو في حال دون حال؟ فقال مالك: لا حاجة إلى المؤلفة الآن لقوة الإسلام[2]، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وحجتهم انتساخ سهمهم وذهابه بعد رسول الله ﷺ، فلم يعط أبوبكر وعمر- رضي الله عنهما- المؤلفة قلوبهم شيئا، ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة- رضي الله عنهم-[3]. وهو أحد قولي الشافعي[4].

وقال الإمام أحمد حق المؤلفة باق إلى اليوم، فلا يجوز ترك حقهم عند الحنابلة؛ لأن النبي ﷺ لم يزل يعطيهم حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله ولا سنة رسول الله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال، والنسخ لا يكون إلا بنص، ولا يتصور ذلك بعد انقراض زمن الوحي[5]. وهو قول لأبي حنيفة، والموافق لسياق فقه الشافعي وأصحابه، ورأي ابن حزم[6].

أما ابن العربي فقال :" والذي عندي أنه إن قَوِيَ الإسلامُ زالوا، وإن احتيج إليهم أُعْطوا سهمَهم، كما كان يعطيه رسول الله ﷺ ، لأنه قد روي في الصحيح أنه قال : ((بدأ الإسلام

---

[1] ابن عبد البر، الكافي، ص 84.

[2] انظر : ابن عبد البر، الكافي، ص 115؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، 119-120.

[3] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 45، 202- 203. قال ابن عاشور :" وقد قيل: إن الصحابة أجمعوا على سقوط سهم المؤلفة قلوبهم من عهد خلافة أبي بكر، حكاه القرطبي، و لاشك أن عمر قطع إعطاء المؤلفة قلوبهم مع أن صنفهم لا يزال موجودا ". ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج10، ص ص 238-239.

[4] انظر: يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، 8ج، طبعة خاصة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض(الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/ 2003 م)، ج2، ص 176، 177 ؛ ابن قدامة، المغني، ج4، ص 124.

[5] انظر : ابن قدامة، المغني، ج4، ص 124،125.

[6] انظر : ابن رشد، بدية المجتهد و نهاية المقتصد، ج2، ص 119؛ النووي، روضة الطالبين، ج2، ص 177؛ ابن حزم، المحلى، ج6، ص 146.

غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ)) "[1]. ونظرُ ابن العربي مستند إلى مصلحة الإسلام في تأليف قلوب المسلمين وغير المسلمين، واضعا الحديث السابق قبلته في استشراف المستقبل، وأنَّ الإسلام سيعود كما بدأ، فكما دعت الحاجة المسلمين إلى تألف أقوام في مبتدئ أمرهم فلابد أن يأتي اليوم الذي يصير فيه الإسلام ضعيفا، فتدعو الحاجة إلى تألف آخرين، إيمانا وتصديقا بنبوَّة النبيﷺ. وقد ألمح ابن العربي بذهنه الثاقب إلى أن المؤلفة قلوبهم لم يكونوا على قلب رجل واحد، ولم يكونوا في معسكر جامع، بل اختلفت منازلهم في القرب، والبعد عن الإسلام، فبعد أن ذكر جماعة مِنْ مَنْ تألفهم النبي ﷺ، قال بعدها:" وقد قدمنا أن أصناف المؤلفة قلوبهم مختلفة؛ فمنهم ضعيف الإيمان قوي بالأدلة والعطاء، ولم يكن جميعهم كافرا؛ فحصِّلوا هذا فإنه مهمٌّ في القصة "[2].

قال ابن عاشور:" ومن العلماء من جعل فعل عمر، وسكوت الصحابة عليه إجماعا سكوتيا فجعلوا ذلك ناسخا لبعض هذه الآية، وهو من النسخ بالإجماع، وفي عدِّ الإجماع السكوتي في قوة الإجماع القولي نزاع بين أئمة الأصول، وفي هذا البناء نظر"[3]. وقد صحَّح المتأخرون من المالكية هذا الأمر فقال صاحب ((جامع الأمهات)):" والمؤلفة قلوبهم – الكفار- يعطون ترغيبا للإسلام. وقيل: مسلمون ليتمكن إسلامهم. وقيل: مسلمون لهم أتباع كفار ليستألفوهم. والصحيح بقاء حكمهم إن احتيج إليهم"[4]. وهذا هو الصواب، لأن شريعة الله باقية إلى يوم القيامة، فلا تتقيد بزمان ولا بمكان. ومقصد تأليف القلب على الإسلام قائم، والشاهد فعله ﷺ مع حديثي العهد بكفر، وقوله:((إني لأعطي قريشا أتألفهم؛ لأنهم حديث عهد

---

[1] ابن العربي، المسالك، ج4، ص 91. وانظر : ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 530. أما الحديث فقد أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عمر في كتاب: الإيمان، باب: بدأ الإسلام غريبا و سيعود كما بدأ، برقم 146. انظر : مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 131.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 529. وقد أوضح ابن العربي في موضع آخر أن ارتفاع سهم المؤلفة قلوبهم كان بسبب زوال أصحابه، وهذا لا يعد من النسخ، قال :" وبطلوا بموت النبي عليه السلام فكان ارتفاع حكمهم لارتفاع محلهم، ومن حكم المنسوخ إذا ارتفع الحكم أن يبقى محله، فإذا ذهب الحكم بذهاب محله لم يكن نسخا". ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ج2، ص 256.

[3] انظر: ابن عاشور، التحرير و التنوير ، ج10، ج 239.

[4] ابن الحاجب، جامع الأمهات بشرح التوضيح، ج2، ص348. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص239.

بجاهلية"[1]. وفعله مع المسلمين، وقوله ﷺ: ((إني لأعطي الرجل، وغيره أحبُّ إلي منه خشية أن يُكبَّ في النار على وجهه))[2]. فكان من المتحتم مراعاة المصلحة وقدرها الواجب في العطاء، ونحن اليوم في حاجة إلى تأليف قلوب المسلمين، وقلوب غير المسلمين أحوج مما مضى، فهذي دماء المستضعفين من المسلمين هدر في غالب الأصقاع، يشرَّدون من بلد لآخر، ويُخْرَجون من ديارهم وأهليهم، وقد أصبحوا عبئا على الأباعد قبل الأقارب، وأسهم في محنتهم الأخ والعدو؛ العدو بالفعل، والأخ بالسكوت، والرضا بالأمر بالواقع.

وقد أفسحت الهيئات الشرعية الإسلامية العالمية في الزمن الحاضر المجال لإحياء هذا المصرف، وتفعيله على الوجه الشرعي، المنضبط بنصوص الشارع، والخادم لمقاصد التشريع؛ فرأت أن هناك تطبيقات معاصرة لمصرف المؤلفة قلوبهم؛ منها إعطاء الكفار من سهم المؤلفة قلوبهم ليدفعوا المخاطر عن المسلمين، ومنها إعطاء رؤساء الدول الفقيرة والقبائل الكافرة من الزكاة لتأليف قلوبهم للإسلام. كما رأت أنه من الممكن إيجاد مؤسسات علميَّة، واجتماعيَّة، و إعلاميَّة، ودعويَّة الغرض منها الإنفاق لرعاية حاجة المسلمين الجدد، وتحسين صورة الإسلام والمسلمين في ظل الهجمات والحروب الظاهرة والمستترة لتشويه صورة الإسلام. إلا أنه مما يشوش على شرعية صرف سهم المؤلفة قلوبهم على هذه المؤسسات هو شرط التمليك، فإذا حُقق الشرط فقد تحقق المقصد من الإنشاء، ولم يتداخل مع مصرف و(في سبيل الله). و إضافة إلى ذلك فقد وضعت ضوابط عامة للصرف من سهم المؤلفة قلوبهم منها: مراعاة المقاصد الشرعية، ووجوه السياسة الشرعية، و تفادي أن

---

[1] رواه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه في كتاب: الخمس، باب: ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم ونحوه برقم 3146، ومسلم في كتاب: الزكاة، باب: ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم، برقم 1059 ، واللفظ للبخاري. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 776 ؛ مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج2، ص 126.

[2] رواه البخاري في كتاب: الزكاة، باب: قول الله تعالى:﴿ لَا يَسْئَلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾، برقم 1478. ورواه كذلك في كتاب: الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، برقم 27. ورواه مسلم في كتاب: الإيمان، باب: تأليف ضعاف، وعدم القطع بإيمان أحد إلا بالدليل، برقم 150. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص17،360؛ مسلم : صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 132.

يكون الإنفاق مضرا بالمصارف الأخرى، وألا يتوسع فيه إلا بمقتضى الحاجة، مع توخي الدِّقة والحذر في أوجه الصرف [1].

الفرع الثالث : كتم النكاح بعد الإشهاد عليه؛ هل يعد نكاح سر ؟

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز نكاح السر، واختلفوا إذا أُشهِد شاهدين ووُصِيا بالكتمان، هل هو سر، أو ليس بسر؟ فقال مالك: هو سر، ويفسخ[2]، وقال أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وابن حزم هو ليس بنكاح سرٍّ[3]. وسبب اختلافهم في ذلك راجع إلى المقصود من الشهود، فمن رأى أنَّ المقصود من الشهود هو الإعلان، فلا يضرُّ الكتمان بعد ذلك، ولا تشترط العدالة في الشهود. وأما من رأى فيهم شرط قبول زيادة على الإعلان، زاد شرط العدالة في الشهود. وأما مالك فليست الشهادة عنده متضمنة الإعلانَ إذا وُصِّيَ الشاهدان بالكتمان، لأن التواصي بالكتمان من صفة الزنا، وذريعة إلى إضاعة الأنساب[4].

بل قد روي عن مالك عدم اشتراط الشهود لصحة العقد و إن كثروا إذا أعلن النكاح[5]، وهذا الكلام ظاهر ممن نقل عنه فقد قيل :" وكل نكاح استكتمه الشهود وإن كثروا، أو عُقد على وجه الاستسرار، أو سئل الشهود أن يكتموا ذلك من امرأة له أخرى، أو يكتموا ذلك في منزل التي نكح، و يظهروه في غيره، أو يظهروه في المنزل، ويكتموه في غيره، أو يكتموه ثلاثة أيام و نحوها، فذلك كله من نكاح السر يفسخ أبدا ما لم يطل، و كذلك أخبرني من

---

[1] انظر: عبد الله بن منصور الغفيلي، نوازل الزكاة (دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة)، الطبعة الأولى(الرياض: بنك البلاد و دار الميمان، 1429 هـ/ 2008)، ص 405- 413.

[2] انظر: سحنون، المدونة الكبرى، ج2، ص 128، 129؛ ابن عبد البر، الكافي، ص 229؛ ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، 479-480؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 328.

[3] انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج3، ص35؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 253؛ الماوردي، الحاوي الكبير،ج9، ص 58- 59؛ منصور البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج5، ص 140؛ ابن حزم، المحلى، ج9، ص 465.

[4] انظر: ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، ج9، ص 123؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج3، ص 35.

[5] بعد أن ذكر ابن المنذر مجموعة من الصحابة ممن زوَّج أو تَزَوَّج و لم يَحضُر النكاح شاهدان، كابن عمر، والحسن بن علي، وابن الزبير، قال:" وأجازت طائفة النكاح بغير بينة إذا أعلنوه، وهذا قول الزهري، ومالك، وأهل المدينة... وليس يثبت عن النبي ﷺ شيء في إثبات الشاهدين في النكاح" . ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج5، ص31. وانظر: ابن المنذر، الإشراف، ج5، ص 33.

سمعه من مالك "[1]. و قد قال في المدونة :" أرأيت الرجل ينكح ببيِّنة و يأمرهم أن يكتموا ذلك. أيجوز هذا النكاح في قول مالك؟ قال: لا، قلت: فإن تزوج بغير بينة على غير استسرار؟ قال: ذلك جائز عند مالك، و ليشهدان فيما يستقبلان. قلت: لم أبطلت الأول؟ قال: لأن أصل هذا الاستسرار، فهو وإن كثرت البيِّنة إذا أمر بكتمان ذلك، أو كان ذلك على الكتمان؛ فالنكاح فاسد"[2].

أما ابن العربي فقال:" وأما إذا وقعت الشهادة عليه وتواصوا بكتمانه، فقد اختلف فيه علماؤنا، والصحيح جوازه، لأن الله تعالى جعل الشهادة غاية الإعلام، وقد يكون التواصي بالكتمان لغرض لا يعود إلى النكاح، فلا يقدح ذلك فيه، وأحاديث الإعلان، والضرب عليه بالدفِّ لم يصحَّ منها شيء، وقد بيَّنا ذلك في((شرح الصحيحين)) بأحسن بيان إن شاء الله "[3].

ومستند ابن العربي في عدم اعتبار التواصي بكتمان النكاح في حكم نكاح السر، هو اكتفاؤه بالشهادة فهي الغاية في الإعلام، مع بحثه عن رأي وسط من مواقف الفقهاء حيث وضع فرَضيَّة أن يكون التواصي بالكتمان لأمر خارج عن النكاح، مع تضعيفه أحاديث الإعلان عن النكاح والضرب بالدف فيه[4]. وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن العربي يوجد من أصحاب مالك من ذهب إليه قال ابن عبد البر:" وقال بعض أصحابه إذا شهد عليه رجلان عدلان فقد خرج من السر، وهو قول جمهور الفقهاء"[5]. وفصَّل ابن رشد في المسألة، وسمَّى المرادَ بأصحاب مالك في كلام ابن عبد البر، فقال :" واختلف إذا أشهد على

---

[1] ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، ج9، ص 124.

[2] سحنون، المدونة الكبرى، ج2، ص 128.

[3] ابن العربي ، المسالك، ج5، ص ص 499- 500. انظر: ابن العربي، القبس، ج2، ص 705.

[4] أما حديث الإعلان فمنها الثابت وغير الثابت. أما حديث عائشة الذي رواه الترمذي في كتاب: النكاح، باب: ماجاء في إعلان النكاح، برقم 1089. ورواه ابن ماجه في كتاب: النكاح، باب: إعلان النكاح، برقم 1925، الذي قالت فيه : قال رسول الله ﷺ:((أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدف" . فضعيف دون الشطر الأول (أعلنوا هذا النكاح) فهو ثابت. و هناك أحاديث أخرى ثابتة في الإعلان منها؛ مارواه ابن ماجه بهذا اللفظ عن محمد بن حاطب الجمحي، قال رسول الله ﷺ: ((فصل ما بين الحرام و الحلال: الدف، ورفع الصوت في النكاح)). **انظر أحاديث الإعلان في** : محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، الطبعة الأولى، حكم على الأحاديث واعتناء: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سلمان (الرياض: مكتبة المعارف)، ص 330؛ الترمذي، سنن الترمذي، ص 257.

[5] ابن عبد البر، الكافي ، ص 229.

النكاح شاهدين، وأمر بالكتمان، فقيل: ذلك نكاح السر، ويفسخ قبل الدخول، وبعده إلا أن يطول بعد الدخول فلا يفسخ، ويكون فيه الصداق المسمى، وهو المشهور في المذهب. وقيل النكاح صحيح لا فساد فيه، ويثبت قبل الدخول وبعده، ويؤمر الشهود بإعلان النكاح ويُنهوا عن كتمانه. وإلى هذا ذهب يحيى بن يحيى، وبالله سبحانه، وتعالى التوفيق"[1].

والظاهر أن رأي ابن العربي صحيح لأنه عقد استوفى شروطه، وأركانه فلا وجه لإبطاله، لعدم وجود نهي عن نكاح سرٍّ إذا شهد الشهود، وكيف يكون سرًّا ما علمه خمسة؛ الناكح، والمُنكِح، والمنكوحة، والشاهدان. فالسر إذا جاوز اثنين شاع. من أجل هذا يكون الإعلان كذلك بالشهادة، وكيف يكون مكتوما ما شهده الشهود؟ أم كيف يكون مُعْلَنًا ما خلا من بيِّنة وشهود؟ أما الأمر بالإعلان في الأحاديث فيتحقق بإحضار الشهود، والضرب بالدف زيادةُ إعلان مندوب إليها[2].

الفرع الرابع : حكم نكاح الحرائر من الكتابيات. أباح الله تعالى نكاح نساء أهل الكتاب، فقال:﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[المائدة:6]. من أجل هذا رخَّص في نكاحهنَّ أكثر أهل العلم[3]، وإنما اختلفوا في نساء أهل الكتاب من أهل دار الحرب، فكرَّه نكاحهنَّ بعض السلف؛ ومنهم الإمام مالك[4].

---

[1] ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، ص 479-480.

[2] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 253؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج9، ص59، ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج5، ص 33؛ ابن حزم، المحلى، ج6، ص 466؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبوبكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 842.

[3] انظر: ابن المنذر، الإشراف ، ج5، ص92-93؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص270؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج9، ص 221،222؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص545،546؛ ابن حزم، المحلى، ج1، ص 130.

[4] وممن كره نكاحهن: ابن عباس، وابن عمر، ومجاهد، والثوري. و قد روي عن ابن عباس الكراهة أو التحريم. قال ابن عاشور في آية تحليل المحصنات من الكتابيات لأهل الإسلام:" وعن ابن عبَّاس تخصيص الآية بغير نساء أهل الحرب، فمنع نكاح الحربيات. ولم يذكروا دليله". ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج6، ص 124. انظر : ابن المنذر، الإشراف، ج5، ص 93؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج 9، ص 222.

فأما الذي ورد في المدونة ففيه الكراهة للحربيات وغير الحربيات؛ قال في المدونة :" قلت: ما قول مالك في نكاح نساء أهل الحرب؟ قال: بلغني عن مالك أنه كرهه، وقال يضع ولده في أرض الشرك ثم يتنصر أو يُنَصَر فلا يعجبني... قلت أفكان مالك يكره نكاح نساء أهل الذمة؟ قال : قال مالك: أكره نساء أهل الكتاب اليهودية، والنصرانية، قال: وما أحرمه، وذلك أنها تأكل الخنزير، وتشرب الخمر، ويضاجعها، ويُقبِّلُهَا، وذلك في فيها، وتلد منه أولادا فتغذي ولدها على دينها، وتطعمه الحرام، وتسقيه الخمر"(1).

ورأي الإمام مالك في كراهة نكاح الحربيات، وغير الحربيات هو مسبوق فيه من طرف ابن عمر- رضي الله عنه- ، فقد روى البخاري عنه عن نافع: ((أن ابن عمر كان إذا سُئِل عن نكاح النصرانية، واليهودية، قال: إن الله حرَّم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأةُ ربُّها عيسى، وهو عبد من عباد الله))(2).

وكلام الإمام مالك تابع لما هو متقرر من عدم منعهنَّ مما هو حرام علينا؛ قال في المدونة :" وقال مالك: ليس للرجل أن يمنع امرأته النصرانية من أكل الخنزير، وشرب الخمر، والذهاب إلى الكنائس إذا كانت نصرانية. قلت لابن القاسم: أكان مالك يكره نكاح النصرانيات، واليهوديات؟ قال: نعم، لهذا الذي ذكرت لك"(3). إذا فَعِلَّةُ الكراهة عند مالك هي استقذاره لهن بسبب عدم الحرص على الطهارة، وعدم التحرز من النجاسات، لا لنجاسة أعيانهنَّ، فلذلك لا يؤمن من مخالطتهنَّ القرب من النجاسات. كما أشار إلى علة أخرى؛ وهي تربية الأولاد على تعاليم، وهَدْيٍ، وأخلاق مخالفة لدين الحق، فلا يؤمَن على

---

(1) سحنون، المدونة، ج2، ص 218-219.

(2) رواه البخاري في كتاب: الطلاق، باب: قوله تعالى:﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 1346.

ولقد حمل ابن عبد البر هذا القول من ابن عمر على الكراهة، وعدَّه شذوذا منه عن جماعة الصحابة رضوان الله عنهم، ومخالفة لظاهر آية المائدة المحللة لنكاح الكتابيات، لذلك لم يلتفت أحد من علماء الأمصار قديما وحديثا إلى قوله ذلك، وأوضح أن إحدى الآيتين ليست بأولى بالاستعمال من الأخرى، ولا سبيل إلى النسخ مادام هناك سبيل إلى استعمالهما معا، فآية سورة " البقرة" عند العلماء في الوثنيات، والمجوسيات، وآية سورة " المائدة " في الكتابيات. وذكر بعدها أن أكثر أهل العلم على كراهة نكاح الحربيات، لحِرمة المُقام بدار الكفر، والزواج رضا بالمقام. إلا أن الغريب في المسألة أنه لم ينسب إلى مالك قولا بكراهة نساء أهل الكتاب. انظر : ابن عبد البر، الاستذكار، ج14، ص 300-302.

(3) سحنون، المدونة، ج2، ص 219.

الولد الميل عن ملة الأمِّيين، إلى ملَّة أمِّه. فهذه الكراهة هي من باب سد الذرائع المؤدية إلى الفساد، التي حمل لواءها الإمام مالك في العديد من المسائل والفتاوى.

يضاف إلى هذا أن قوام مقاصد النكاح ما فطر الله تعالى عليه الزوجين من السكن والاطمئنان النفسي، والتوافق الوجداني، والصفاء الروحي، والمودة الرحمة، وهو القائل في كتابه العزيز:﴿ وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[الروم:20]. فكيف تكون هذه المعاني الفاضلة، والآداب السامية؛ من ود، ومحبة، وموالاة مع الزوجة الكافرة، مع قيام العداوة الدينية؟ وقد نهى القرآن الكريم عن موالاة، وموادَّة الكافرين، ومحبتهم، والميل إليهم؛ فقال تعالى:﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [المجادلة : 21] [1].

أما ابن العربي فقال:" وههنا غريبة وهي أن علماءنا، رضي الله عنهم، كرهوا[2] نكاح الحرائر الكتابيات، ونصَّ عليه مالك- رضي الله عنه - في غير ما موضع من كتب أصحابه لأن ولده معرض لشرب الخمر، وأكل الخنزير، وعرقها من الأغذية المحرمة يتصل به عند مضاجعتها، وهذا يلزمه في اتخاذها أمة فرط أذى لا يتأتى عنه انفصال، ولم تزل الصحابة والتابعون يتسرُّون الكوافر، وينكحون[3]، وقد أذن الله تعالى بالتحليل في كتابه، وخاطب بذلك جميع خلقه، ولاسيما وفي استفراشها عزة للإسلام، وقد بيَّنَّا وجه قول مالك- رضي الله عنه- والمعنى الذي غاص عليه في((كتب المسائل)) فلا معنى أن نطول به عليكم ههنا"[4].

والرأي الذي ذهب إليه ابن العربي هو الاعتصام بالآية الناصَّة على تحليل نكاح الحرائر من الكتابيات في ظاهرها، كما رأى في اتخاذ الكتابيات فراشا علة وغاية هي الإعزاز للإسلام! و يشهد لرأيه أن الله تعالى قد أنزل على أهل الكتاب كتبا، و أرسل إليهم

---

[1] انظر ما في معناه : ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، ج 9، ص383؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 270.

[2] والكراهة هنا غير التحريم فقد فرق بينهما مالك. فقد سئل ابن القاسم عن ما كان يكرهه مالك من الحيوانات سوى سباع الوحش، ذكر مجموعة منها ثم قال :" فمنه ما كان يكرهه و منه ما كان يحرمه ". سحنون، المدونة، ج1، ص 450.

[3] كعثمان بن عفان، و طلحة بن عبيد الله ، و حذيفة، و جابر. انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج9، ص 222.

[4] ابن العربي، القبس، ج2، ص 711. و انظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص 504- 505.

رسلا، وكانوا في التمسك به على حق، فلم يجز أن يُساوَوْا في الشرك مع عبدة الأوثان؛ لحرمة كتابهم، وصحة دينهم ابتداء، ولحقن الإسلام دمائهم بالجزية، وتحليل ذبائحهم بالأكل. فجوَّز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها لأنها آمنت بكتب الأنبياء، والرسل في الجملة، وإنما نقضت الجملة بالتفصيل بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته، فالظاهر أنها متى نُبِهتْ على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل على حسب ما كانت أتت به على الجملة، وهذا هو الظاهر من حال من بَنَتْ أمرها على الدليل دون الهوى والعناد.

فجواز الزواج بالكتابية كان لأجل هذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركة فإنها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على الحجة بل على تقليد ما ألفت عليه الآباء، دون أن ينتهي ذلك إلى من يجب قبول قوله و اتباعه وهو الرسول، فالظاهر أنها لا تنظر في الحجة، ولا تلتفت إليها عند الدعوة، فيبقى الزواج بها مع قيام العداوة الدينية المانعة من السكن والمودة والرحمة خاليا عن تلك العاقبة الحميدة (1).

إلا أن المتأمل لحال المسلمين في الزمن الحاضر، ليعجب من غَيْرة الإمام مالك على الإسلام، ومراعاته مبادئ الطهارة ولزوم الفطرة، ونظره إلى مآلات الأمور. فهو- رضي الله عنه - قال ما قال والإسلام مكين الرُّتبة، مرهوب الجانب، له صولات وجولات في كسْر وقصْر مخالفيه، وأراضي المجوس والمشركين تُنْقص من أطرافها، فكيف لو رأى حالهم في عصور الضعف، والهوان، والضعة؟ فأصبحت عادات، وقوانين، وانحرافات الكفرة والمشركين تُفْرَض على المسلمين في بلدانهم. أما من رضي بالمُقام بين ظهرانيهم، وكان من أهل الاستقامة فلا يسلم من تدخل مستمر في طرق تربية أولاده، ومضايقات ومتابعات مستمرة تنغص العيش، وتشتت الهم.

وأما من اختار أن تكون زوجه من أهل الكتاب وما أقل وما أندر من يتَّبع الكتاب! فإنه يعيش في تهديد دائم خوفا من الطرد، وخوفا من استفراد الأم بالأولاد، لأنها محميَّة من طرف قوانين بلدها المنحرفة، مع رضاه الذي يشوبه الإكراه بطريقة أهل بلدها في التربية والتنشئة على الحرية المزعومة، القائمة على التَّحلل من الأخلاق، والقوانين الربانية، بل

---

(1) انظر : الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 270؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج9، ص 222.

الانسلاخ من الفطرة الإنسانية السليمة التي جُبِل عليها الخلق. إذا فُهم هذا الواقع الذي استفاض خبره، كان حقيقا بمن وعاه، أن يردِّد قول ابن مالك حين قال: فما كان أصحَّ علم من تقدَّما.

المطلب الرابع : مخالفة ابن العربي لجمهور الفقهاء.

في اختيارات ابن العربي مسائل اختار فيها رأيا لم يأخذ به من سبقه من أئمة المذاهب المعتبرين.

الفرع الأول: الجنس و الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر.

القول الذي عليه جمهور الفقهاء، أن زكاة الفطر تجب من غالب قوت البلد[1]. أما ابن العربي فيرى أنه ليس من شرط إخراج زكاة الفطر أن تكون من غالب قوت البلد، بل هي متعلقة بغالب قوت المكلف، الذي وجبت عليه هذه الزكاة، قال ابن العربي:" النبي ﷺ لما نوَّع الأنواع على اختلاف تفاصيلها، وسوى بينهما في القدر، وذلك دليل حكمة بديعة، ودليل قوي، وذلك أن زكاة الفطر وجبت في الأموال طهرة للأبدان، ورفعة للغط الصيام، وكانت في كل أحد على قدر ما عنده، كما كانت الزكاة الأصلية على كل أحد في ماله لا يكلف غيره، ولذلك قلنا فيما اختلف فيه علماؤنا من أن زكاة الفطر يعطيه من قوته لا من قوت أهل بلده؛ لأنها وجبت في ماله فتكون بحسب حاله كما قال أشهب عنه، وكما قاله ابن القاسم عنه، وما أراد النبي ﷺ فيما بلغ إلا التوسعة على كل أحد من غير تكلف ليجمع بين أداء العبادة، ورفع الحرج، والكلفة "[2].

وهذا الذي مال إليه ابن العربي جرى فيه على نسق روح الشريعة، ومقاصد الإسلام في التيسير، ورفع الحرج عن المكلف، ولأن العبد مخاطب بفرض نفسه، فوجب أن يكون اعتباره لقوت نفسه. وكذلك إذا كانت الزكاة تجب على الفقير والغني، فمن الأسهل و الأيسر

---

[1] انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج3، ص78-79، الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص76؛ سحنون، المدونة، ج1، ص391؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج3، ص378-379؛ ابن قدامة، المغني، ج4، ص292-293؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 134.

[2] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج3، ص 189.

أن يخرجها كل واحد من قوته الذي يعيش عليه، وفي قوله تعالى في كفارة اليمين إشارة إلى هذا المعنى، قال تعالى:﴿ مِنَ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ ﴾ [المائدة :91]، وهذا الرأي أخذ به بعض العلماء من المالكية، وهو رواية عن الشافعي[1].

وطرَدَ ابنُ العربي هذه المعاني السامية في رفع الحرج، وتقوية لحمة المساواة والتضامن، وتحقيق وحدة الشعور بين أفراد المجتمع الواحد، فرأى الرأي نفسه في الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر[2]، فبعد أن ذكر اختلاف الفقهاء في تلك الأصناف، قال:" يخرج من عيش كل قوم من اللبن لبنا، واللحم لحما، ولو أكلوا ما أكلوا فمساكينهم أشراكهم، لا يتكلفون لهم ما ليس عندهم، ولا يحرمونهم ما بأيديهم، وغير ذلك فلا أدري ما هو، والله أعلم"[3].

الفرع الثاني: بطلان الصوم بالغيبة و الزور و ما شابههما.

ذكر ابن رشد في((بداية المجتهد)) أن جمهور الفقهاء على أنَّ من سنن الصوم ومرغباته كف اللسان عن الرفث والخنا، ثم قال : " وذهب أهل الظاهر إلى أن الرفث يفطر وهو شاذ " [4].

ولقد اختار ابن العربي قول الظاهرية، فقال:" وكما حَرَّم الطعام والجماع على الصائم لعله يتقي بصيامه فَمَهُ وفرجه عن الشهوات، فكذلك يلزمه أن يصون جوارحه عن السيئات.

---

[1] انظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص217؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج3، ص378-379.؛ خليل بن إسحاق، التوضيح، ج2، ص370؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي و جهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 690، 691.

[2] ذكر ابن الجد الإشبيلي (ت: 586 هـ) أن المالكية اختلفوا في أعيان الأشياء التي تخرج منها الزكاة على ستة أقوال، ذكر منها قول المدونة؛ أنها: القمح، والشعير، والسلت، والذرة، والدخن، والأرز،، والأقِط، والزبيب، والتمر.

انظر: سحنون، المدونة، ج1، ص 391؛ ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، ص337، 338؛ محمد بن عبد الله ابن الجد اللَّبلي الإشبيلي، أحكام الزكاة، ص114، 115؛ خليل بن إسحاق، التوضيح، ج2، ص 370، 371.

[3] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج3، ص 189.

[4] ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 188. انظر : ابن حزم، المحلى، ج6، ص177- 180 .

قال النبي ﷺ: ((من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه))[1]. وكما يقول الفقيه للصائم، إذا أكل أو جامع: أفسدت صومك، ولن يجزئك في الامتثال في الأمر، ولا الاجتناب في النهي، فكذلك يقول الزاهد:إذا كذبت أو اغتبت أو فعلت معصية لم يُتقبل منك صيامك. فأحد الحكمين تأثيره في الدنيا، والحكم الآخر لا يظهر إلا في الآخرة، قوله: ليس لله حاجة إذا عصى في ترك الطعام والجماع، وليس لله حاجة في شيء فإنه يتقدس عن الحاجات، وإنما ضربه مثلا في أن أحدهما إذا تُرِكَ فليُتْرَك الآخر، أو فعل فليفعل الآخر، إشعارا بارتباطهما، لأن قول الزور والعمل به أقوى في التحريم من الطعام والجماع، لأن الطعام والجماع كانا محللين قبل الصيام، وكان قول الزور وأخواته حراما ثم تأكد تحريم ذلك كله بالصيام فكان بأن تُؤثِّرَ في الإبطال أولى وأحرى"[2].

والصحيح ما عليه الجمهور من أنَّ المراد من الحديث التحذير، والتعظيم لإثم مقارفة قول الزور وما شابهه من الآثام، وهو كناية كذلك عن عدم القبول، أو نقصان ثواب الصيام، وفي ذكر هذه الآثام مع فعل الصوم، إشارات، وذلك أن الرفث، والصخب، وقول الزور والعمل به مما عُلِمَ النهي عنه مطلقا، والصوم مأمور به مطلقا، فلو كانت هذه الأمور إذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة فيه معنى يُفهم، فلما ذكرت نبَّهت إلى أمرين:

أحدهما: زيادة قبحها في الصوم على غيرها، **والثاني**: البحث على سلامة الصوم منها، وأن سلامته منها صفة كمال فيه، وقوة الكلام في الحديث وشدَّته تقتضي أن يقبح ذلك لأجل الصوم، فمقتضى ذلك أن الصوم يكمل بالسلامة منها. ولا شك أن التكاليف قد ترد بأشياء وينبه بها على أخرى بطريق الإشارة، ولعل القصد بالصوم في الأصل الإمساك عن جميع المخالفات، لكن لما كان ذلك يشق خفف الله، وأمر بالإمساك عن المفطرات، ونبَّه الغافل

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة في كتاب: الصوم، باب: من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، برقم 1903. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 458.

(2) ابن العربي، القبس، ج2، 480. ولقد ذهب في المسالك إلى رأي الجمهور، من أن الغرض من الحديث الكراهة، والتحذير، وأن الأمر بالاجتناب كان ليتم له أجر صيامه. انظر : ابن العربي، المسالك، ج4، ص 237.

بذلك على الإمساك عن المخالفات، وأرشد إلى ذلك ما تضمنته أحاديث النبي ﷺ، فيكون اجتناب المفطرات واجبا، و اجتناب ما عداها من المخالفات من المكملات[1].

الفرع الثالث: حكم الإقدام على الزنا بالإكراه.

منع جمهور الفقهاء المُكرَه على الزنا أن يقع فيه ، فهو لا يباح، ولا يرخص له الإقدام عليه[2]، ذلك لأن الزنا إفساد للنسب، وقتل النفس بتعريضها للإهمال والضياع، لأن الولد التي ينشأ عن هذه العلاقة لا ينسب إلى أبيه.

فإن أقدم المُكرَه على الزنا، فقال أبو حنيفة: يجب عليه الحدُّ، وهو القياس؛ لأن الزنا من الرجل لا يتحقق إلا بانتشار الآلة، ولا تنتشر الآلة إلا بلذة، وذلك دليل الطواعية، فمع الخوف لا يحصل انتشار الآلة، فكان بذلك طائعا في الزنا، فكان عليه الحد، ثم رجع أبو حنيفة فقال : لا يحد إلا إذا أكْرَهَه السلطان، لأن المكره من غير السلطان يلحقه الغوث[3].

وعلى القول الأول لأبي حنيفة المشهور من مذهب المالكية[4]. وفي المذهب الشافعي والحنبلي القولان بالحد وبعدمه، وعدم الحدِّ أقوى في المذهبين، وهو رأي ابن حزم[5].

أما ابن العربي فقال: " واختلف في الزنا، والصحيح أنه يجوز له الإقدام عليه، ولا حدَّ عليه، خلافا لابن الماجشون، فإنه ألزَمَ الحد؛ لأنه رأى أنها شهوة خَلْقية لا يتصور عليها

---

[1] انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج5، ص 235- 236؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 716.

[2] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 177؛ خليل بن إسحاق، التوضيح، ج8، ص 238؛ أحمد بن أحمد المختار الجكني، مواهب الجليل من أدلة خليل، ج4، ص 339؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج13، ص 241؛ ابن قدامة، المغني، ج 12، ص 348؛ ابن حزم، المحلى، ج8، ص330.

[3] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، 180؛ السرخسي، المبسوط، ج 24، ص 88-89؛ ابن المنذر، الإشراف، ج7، ص 294-295.

[4] انظر: خليل بن إسحاق، التوضيح، ج8، ص 238؛ أحمد بن أحمد المختار، مواهب الجليل، ج4، ص 339.

[5] انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج 13، ص 241؛ ابن قدامة، المغني، ج 12، ص 348؛ ابن المنذر، الإشراف، ج7، ص 294-295، ابن حزم، المحلى، ج8، 331.

إكراه، ولكنَّه غفل عن السبب في باعث الشهوة، وأنه باطل. وإنما وجب الحدُّ على شهوة بعث عليها سبب اختياري، فقاس الشيء على ضده، فلم يَحْلَ بصواب عنده"[1].

واجتهاد ابن العربي متوجه إلى تعليق الإكراه بالفعل الذي كان ناشئا عن الإكراه نفسه، أما الشهوة فهي أمر خارج بعيد عن ذلك. يضاف إلى هذا عموم الأخبار التي تنفي الوزر عن الإكراه، وقاعدة درء الحدود بالشبهات، والإكراه من أعظم الشبهات، فيمنع الحد، كإكراه المرأة [2]. وأما الاستدلال بحدوث الانتشار عن شهوة، ولذة، فمردود لأن الشهوة مركوزة في الطباع لا يمكن دفعها[3]، وإنما يمكن دفع النفس عن الانقياد لها لِدِينٍ أو تَقِيَّة، فصار الإكراه على الفعل لا على الشهوة، والحدّ إنما يجب في الفعل دون الشهوة [4].

أما الإقدام على الزنا فلا يُسلّم به لابن العربي إلا بالنظر إلى المزنيِّ بها، فإن كانت محصنة عفيفة، فالإقدام على الزنا ممتنع، والصبر على الإكراه واجب، فإن قُتل فهو مأجور، لأنَّ زنا الرجل يعتبر بمنزلة قتل النفس، لما يترتب عليه من ترك الولد المخلوق بدون نسب، إذ أنه بالزنا قطع النسب عنه. كما أنه يؤدي إلى أعظم من القتل؛ من تحطيم شرف المرأة، وحصن الأسرة، وسمعة الأهل، وقتل أنفس أخرى. فضرر الإقدام على الزنا أفدح في هذه الحال من قتل الممتنع عن الزنا، فيُحتمل الضرر الأخف على الأثقل. أما إذا كانت المرأة فاقدة للغيرة، وليس لها زوج، ولا تردّ يد لامسٍ، فالإقدام ليس به بأس، كما قال ابن العربي، إذا بلغ الإكراهُ حدا أقصى، لأنه لو صبر حتى قتل، فإنها إن لم تزْنِ به زنت بغيره[5].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن ، ج3، ص 160.

[2] قال ابن رشد في البداية:" ولا خلاف بين أهل الإسلام أن المستكرهة لا حدَّ عليها، وإنما اختلفوا في وجوب الصداق لها" ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص 387.

[3] قال ابن حزم:" والانتشار والإمناء فعل الطبيعة الذي خلقه الله تعالى في المرء، أحبَّ أم كره، لا اختيار له في ذلك" . ابن حزم، المحلى، ج8، ص 331.

[4] انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج 13، ص 241؛ ابن قدامة، المغني، ج 12، ص 348.

[5] انظر: أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبو بكر بن العربي المعافري وجهوده في خدمة المذهب المالكي، ج2، ص 919، 920؛ وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، الطبعة الرابعة(بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/ 1985 م)، ص 282، 283 .

الفرع الرابع: التسوية بين الذكر و الأنثى في العطايا.

اختلف أهل العلم في التسوية بين الذكر والأنثى في العطية؛ فمذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي، والظاهرية تعطى الأنثى مثل ما يعطى الذكر؛ لأن النبيﷺ قال:((سوِّ بينهم))[1]. لأنها عطية في الحياة، يستوي فيها الذكر والأنثى، والنبي ﷺ لم يفصِّل، والبنت كالولد في استحقاق البر، فكذلك في العطية[2].

وقال أحمد ومحمد بن الحسن الشيباني يَقسِم بينهم المال في حياته كما يقسم بينهم بعد وفاته؛ للذكر مثل حظ الأنثيين، لأن الله تعالى قسم بينهم، وأولى ما اقتُدِي بقسمة الله، ولأن العطية في الحياة أحد حالي العطية، وهي في الحياة استعجال لما يكون بعد الموت فينبغي أن تكون على حسبه، كتعجيل الزكاة والكفارات. والذَّكَرُ أحوج إلى المال من الأنثى، لأن طبعه في المال التفريق، و طبعها فيه التجميع[3].

قال ابن العربي:" ظن بعض الناس أن التسوية بينهم تعديل الذكر مع الأنثى في القدر الذي حكم الله به من جعل الذكر كالأنثيين، منهم أحمد وإسحاق، وهذا لا يصح لأن حال الموت، المال لغيره، والمرأة معرضة لأن ينفق عليها زوجها؛ فتكون في مؤنة سواه. وأما حال الحياة فلا تلزم له التسوية بين الأجانب والبنين، فكيف بين البنين، ولا كلام لهم على هذه النكتة "[4]. ولقد فسَّر ابن العربي معنى التسوية عنده في موضع آخر من كتابه هذا فقال:"

---

[1] هذه القطعة من حديث النعمان بن بشير المشهور الذي له ألفاظ كثيرة في كتب السنة. وهذا اللفظ رواه النسائي عن مسلم بن صُبيح في كتاب: النُحل باب: ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر النعمان بن بشير في النحل، برقم 3686.
انظر: النسائي، سنن النسائي، ص 573.
ورواه ابن حبان في صحيحه عن أبي الضحى في كتاب: الهبة، باب: ذكر الأمر بالتسوية بين الأولاد في النحل إذ تركه حيف، برقم 5098. **انظر:** علي بن بلبان الفارسي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، 18ج، الطبعة الثانية، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة: 1414هـ/ 1993م)، ج11، ص 498.
و الحديث صححه الألباني و الأرنؤوط.

[2] انظر: السرخسي، المبسوط، ج12، ص 56؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 546؛ النووي، روضة الطالبين، ج4، ص440؛ ابن قدامة، المغني، ج8، ص259؛ ابن حزم، المحلى، ج9، ص142؛ ابن حجر، فتح الباري، ج6، ص 441.

[3] انظر: ابن المنذر، الإشراف، ج7، ص78؛ ابن قدامة، المغني، ج8، ص259؛ السرخسي، المبسوط، ج12، ص56؛ ابن حجر، فتح الباري، ج6، ص441.

[4] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج 6، ص 128.

والذي عندي أن التسوية بينهم أن يعطيَهم على قدر مراتبهم يفضل الزَّمِن على القوي، والعاقل على الغافل، والمستقيم على المعوج، والمقيل على ما يغنيه على المعوض. فهذه هي التسوية، فأما حكم الله في المواريث فذلك أمر يُخَصُّ بها أمضاه الله فيها لحكمه فهو أعلم ما يأتيها "[1].

والتفصيل الذي ذكره ابن العربي حسن لمراعاته الظروف المحيطة بالمُعطى له، وفيه جنوح لتغليب المصلحة بحسب كل فرد، وعلى القدر الذي يحققها على أتم وجه؛ بشكل لا يكون فيه إسراف، ولا تقتير[2]. قال ابن قدامة :" فإن خصَّ بعضهم لمعنى يقتضي تخصيصه، مثل اختصاصه بحاجة، أو زَمَانة، أو عَمىً، أو كثرة عائلة، واشتغال بالعلم أو نحوه من الفضائل، أو صرَف عطيته عن بعض ولده لفسقه، أو بدعته، أو لكونه يستعين بما يأخذه على معصية الله، أو ينفقه فيها، فقد رُوِيَ عن أحمدَ ما يدلُّ على جواز ذلك" [3].

المطلب الخامس : عنايته بالاستدلال لآرائه، ومراعاة الواقع المعيش في العمل.

اختيارات ابن العربي آراء تنم عن فقه واسع، ورأي سديد، في جلب الأدلة المناسبة البديعة لما يراه صوابا من الآراء، ظهر ذلك من خلاله إبداعه في مسائل كثيرة، وكذا في مراعاته لظروف العصر، والبيئة، تأليفا للقلوب، وجمعا للكلمة .

الفرع الأول : حكم قتل صغار الدواب المأمور بقتلها في الحل و الحرم.

روى الإمام مالك في الموطأ عن عبد الله بن عمر، أنَّ رسول الله ﷺ قال:((خمسٌ من الدَّوابِّ ليس على المحرم في قتلهن جناح؛ الغراب، والحِدَأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور))[4]. اتَّفق الفقهاء على القول بجملة هذا الحديث، واختلفوا في تفسير تلك الجملة

---

[1] ابن العربي، المصدر السابق، ج 6، ص ص 34-35.

[2] انظر: أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي و جهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 1078.

[3] ابن قدامة، المغني، ج8، ص 258.

[4] في كتاب: الحج، باب: ما يقتل المحرم من الدواب، برقم 803. ورواه البخاري من طريق مالك في كتاب: جزاء الصيد، باب: ما يقتل المحرم من الدواب برقم 1826. ومسلم في كتاب: الحج، باب: ما يقتل المحرم من الدواب، برقم 1199. انظر: مالك، الموطأ، ج10، ص434؛ البخاري، صحيح البخاري، ص441؛ مسلم، صحيح مسلم بشرح من المنعم،ج2، ص233 .

وتخصيصها بمعان أوردوها في كتبهم. وهم وإن اختلفوا في تعدية الحكم إلى غيرها من الحيوانات، إلا أنهم في فهم للحديث يمّمُوا إباحة قتل الحيوانات العادية المؤذية المبتدئة بالأذى غالبا، ورأوا أن الحديث نصَّ على قتل ما يقلُّ ضرُره، لينبِّه على جواز قتل ما يكثر ذلك منه[1]. أما صغار هذه الفواسق فقد ورد عن الشافعي أنها ككبارها[2]. وأما الإمام مالك فقد قال في المدونة:" لاشيء عليه وذلك في السباع والنمور التي تعدو وتفترس، فأما صغار أولادها التي لا تعدو، ولا تفترس فلا ينبغي للمُحْرم قتلها"[3].فكأنَّ الإمام مالك رأى أن الحديث سمَّى هذه الحيوانات فسَّاقا، ووصَفهنَّ بأفعالهنَّ؛ لأن الفاسق فاعلٌ، والصغار لا فِعْلَ لهنَّ [4].

أما ابن العربي فقد رأى أن صغار الفواسق يقتلن، واستدلَّ على ذلك مبدعا بما ورد في الآيات من قصص الأولين، فقال:"وقد نبَّه النبي ﷺ في هذا الحديث على العلة، وهي الفسق، ولم يتعرض لعلة الربا في البر بتنبيه، ولكنَّه فهم من ذكر الأعيان الأربعة التنبيه على أمثالها، فهاهنا أولى، ولا وجه لقول من قال: إن من يبتدئ الإذاية به خلاف من لا يبتدئ، لأن من كانت الإذاية في طبعه، فواجب قتله ابتدأ أو لم يبتدئ لوجود فسقه الذي صرح النبي ﷺ به، ألا ترى أن الحربي يُقتل ابتداء بالقتال لاستعداده لذلك، ووجود سببه فيه، ولا تعجب من أبي حنيفة في هذا، واعجب من بعض علمائنا حيث يقول: إن صغار ما يقتل كباره من هذه الفواسق لا يقتل؛ لأنها لم تؤذ بعد، و كيف تكون الإذاية جبلته و ينتظر به وجودها؟ وقد

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 195-198؛ السرخسي، المبسوط، ج4، ص 92-93؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج4، ص341-343، ابن قدامة، المغني، ج5، ص175، 176؛ ابن عبد البر، التمهيد، ج10، 438-456؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 301-304.

(2) ابن عبد البر، التمهيد، ج10، ص 448.

(3) سحنون، المدونة، ج1، ص449؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 250. ولكنَّ ابن عبد البر قال في الكافي:" وفرَّق مالك بين فراخ الغربان، وصغار الحيَّات، والفأر؛ فأجاز قتل الصغير من الفأر، والحية، والعقرب، وكره قتل فراخ الغربان لأنها لا تضر في صغرها، وقد قال في الحية الصغيرة لا يقتلها المحرم، وقال: ولا يقتل المحرم من دواب الأرض إلا ما يخافه على نفسه". ابن عبد البر، الكافي، ص 156.

(4) انظر : ابن عبد البر، التمهيد، ج10، ص 440.

قتل الخِضْرُ الغلام، ولم توجد بعد منه فتنة فهذا أولى، وقد قال تعالى في الكفار:﴿ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾، فكيف في هذه الفواسق؟"[1].

الفرع الثاني : أقصى مدة في صيام الجزاء.

أجمع الفقهاء على أنَّ آية جزاء الصيد محكمة، واختلفوا في تفاصيل أحكامها، ومما اختلفوا فيه، تفصيل تقدير الصيام بالطعام، في الآية:﴿ أَوۡ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ [المائدة:97]، فقال مالك يصوم لكل مد من الطعام يوما، وبقوله قال الشافعي، وأحمد في رواية عنه. أما أبو حنيفة فقال يصوم لكل مُدَّين يوما، وهو القدر الذي يُطعِم كلَّ مسكين عندهم، وهو أحد قولي أحمد، وقول ابن حزم[2]. أما أقصى ما يصام فقال مالك والجمهور: لا ينقص من أعداد الأمداد أياما، ولو تجاوز شهرين، قال ابن عبد البر:" وإن اختار الصيام فبذلك حكماً عليه أن يصوم مكان كل مدٍّ يوما بالغا ما بلغ من الأيام، ولا ينظر في ذلك إلى شهرين ولا أكثر"[3]. ورويت مدد أخرى أقل من الشهرين، منها ما قيس على كفارة الحَلْق[4].

أما ابن العربي فرأى أن الله تعالى أنزل في كتابه كفارات فكان أكثرها مدةً صيام شهرين، فاختار أن لا يتجاوز في صيام الجزاء شهرين، لأنها أعلى الكفارات التي نصَّ

---

[1] ابن العربي، المسالك، ج4، ص 371.

[2] انظر : سحنون، المدونة، ج1، ص 454؛ ابن عبد البر، الكافي، ص 157؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 251؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج4، 299–300؛ ابن قدامة، المغني، ج5، ص 417؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص 201؛ السرخسي، المبسوط، ج4، ص 101؛ ابن حزم، المحلى، ج7، ص 222 .

[3] ابن عبد البر، الكافي، ص 157.

[4] محي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، 22ج، تحقيق وتعليق وإكمال: محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، 1982م)، ج7، ص 440. وذكر ابن حزم الأقوال في المدد فقال :" وعن أبي عياض وهو تابعي روى عن معاوية قال: أكثر الصوم في ذلك واحد وعشرون يوما، و صح عن سعيد بن جبير أنه قال: الصوم في فدية الصيد من ثلاثة أيام إلى عشرة أيام ما نعلم عن تابع في هذا غير ما ذكرنا. وقال الليث: لا يتجاوز في ذلك بالصوم ستين يوما". ابن حزم، المحلى، ج7، ص 223.

عليها، فكان من الأنسب ألا تتعداها اجتهادات الحكمَيْن الذَيْن أمر الله تعالى باتباع حكمهما في كتابه[1].

الفرع الثالث: جعل الشهادة وظيفة تابعة للقاضي حماية لحقوق الناس. تَحمُل الشهادة وأداؤها فرض كفاية لقوله تعالى﴿وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ [البقرة:281]، وقوله:﴿وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ ﴾ [البقرة: 282][2]. والشهادة في الإسلام من أعظم الأمانات، لما فيه من مصلحة حفظ الدماء، والحقوق، والأعراض، قال ابن العربي:" اعلموا وفقكم الله أن الشهادة ولاية من ولايات الدين، فإنه تنفيذ قول الغير، والأصل أن لا ينفذ قول أحد على أحد، ولكن الله لما خلق الخلق للخلطة، والمعاش، والمعاملة، وكتب عليهم ما علمته الملائكة فيهم من الفساد وسفك الدماء وجحد الحقوق والتوائها لذلك شرع الشهادة ونفذ بها قول الغير على وجه المصلحة للحاجة الداعية إلى ذلك إحياء للحقوق الدارسة"[3].

و لعظم شأنها هذا فقد اقترح ابن العربي أن يقوم الخليفة بتخصيص وظيفة لرجال تكون مهمتهم الشهادة، ويُكفَوْن من بيت المال، ويَكفون غيرهم، فيتفرغون لذلك، فلا تضيع الحقوق برفض بعض الناس الشهادة، خوفا على أموالهم أو أهليهم، ورأيه هذا كان من فوائد مشاهداته في الرحلة المشرقية، قال ابن العربي عن الشهادة بالأجرة :" لأنَّ إباية الناس كلهم عنها إضاعة للحقوق، وإجابة جميعهم إليها تضييع للأشغال؛ فصارت كذلك فرضا على الكفاية، ولهذا المعنى جعلها أهل تلك الديار ولاية فيقيمون للناس شهودا ويعيِّنهم الخليفة ونائبه، ويقيمهم للناس ويبرزهم لهم، ويجعل لهم من بيت المال كفايتهم. فلا يكون لهم شغل

---

(1) نقل هذا الرأي عن ابن العربي القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن. انظر: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، 24ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي(بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م)، ج8، ص206-207؛ ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج7، ص 49؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي و جهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 793.

(2) ابن حزم، المحلي، ج9، ص429؛ ابن قدامة، المغني، ج14، ص124؛ ابن رشد، المقدمات ، ج2، ص 271.

(3) ابن العربي، القبس، ج3، 882.

إلا تحمل حقوق الناس حفظا، وإحياؤها لهم أداء. فإن قيل: فهذه شهادة بالأجرة. قلنا : إنَّما هي شهادة خالصة من قوم استوفَوْا حقوقهم من بيت المال"[1].

وقال في موضع آخر ذاكرا أهمية هذا الرأي:" ولكونها ولاية من الولايات، وكثرة فساد الناس فيها، وتتابعهم بالمسامحة بالزور في أدائها، حتى صارت في بغداد والشام ولاية من قبل الإمام والقاضي، وصارت الفتوى مرسلة، ولا يشهد ببغداد والشام إلا من ولاَّه القاضي، ويفتي كل من علم من غير إذن، وهذه هي المصلحة، لأن المفتي إذا زاغ فضحه العلم، والشاهد لا يعلم زيغه إلا الله. وقلب أهل بلادنا في ذلك القوس رَكْوة، وسيرة بغداد أحسن وأصلح"[2].

وقد أوضح ابن عاشور أن هذا الأمر كان سائدا في الأندلس قبل المشرق، وقد يكون المثل الذي ذكره ابن العربي آنفا دليلا على ذلك، قال ابن عاشور:" قال القرطبي يؤخذ من هذه الآية أنه يجوز للإمام أن يقيم للناس شهودا، ويجعل لهم كفايتهم من بيت المال، فلا يكون لهم شغل إلا تحمل حقوق الناس حفظا لها. قلت: وقد أحسن قضاة تونس المتقدمون، وأمراؤها، في تعيين شهود منتصبين للشهادة بين الناس، يؤخذون ممن يقبلهم القضاة ويعرفون بالعدالة، وكذلك كان الأمر في الأندلس، وذلك من حسن النظر للأمة، ولم يكن ذلك متبعا في بلاد المشرق، بل كانوا يكتفون بشهرة عدالة بعض الفقهاء وضبطهم للشروط، وكتْبِ الوثائق فيعتمدهم القضاة. ويَكِلُون إليهم ما يجري في النوازل من كتابة الدعوى والأحكام، وكان مما يعدُّ في ترجمة بعض العلماء أن يقال: كان مقبولا عند القاضي فلان"[3].

وهذا الترتيب الإداري الذي اقترحه ابن العربي في الشهادة قد يكون خاصا بنوع من الشهادات وهي الشهادات الأصلية، وهي التي يُملي فيها المشهود عليه على الشاهد، كإشهاد المتعاقدين بالبيع، أو النكاح، أو غيرهما. أما النوع الآخر فلا يُمكِن تصور ذلك فيها إلا من باب الإشهاد على الإشهاد، وهي الشهادات الاسترعائية، والتي من خلالها يشهد الشاهد فيها بما في علمه، من عسر، أو يسر، أو حريَّة، أو مِلْك، أو غير ذلك[4].

---

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 338-339.

[2] ابن العربي، المسالك، ج6، ص 256-257.

[3] ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج3، 113.

[4] انظر في أنواع الشهادات : محمد العزيز جعيط، الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية، الطبعة الثانية (تونس: مكتبة الاستقامة)، ص 139.

الفرع الرابع: حكم خصال الفطرة.

ورد في خصال الفطرة حديث النبي ﷺ: ((الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقصُّ الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الآباط))[1]. وقد ذكر شرَّاح الحديث أن معظم هذه الخصال ليست واجبة عند العلماء، وإن اختُلف في وجوب بعضها كالختان. والذي عليه الجمهور أن المراد بالفطرة هنا الصفة التي خلق الله عليها البشر، وحثَّهُم عليها، واستحبَّها لهم ليكونوا على أكمل الصفات، وأشرف الصور. وإن ورد التعبير في بعض الروايات بالسُّنَّة بدل الفطرة فإن المراد بها الطريقة لا السُّنَّة التي تقابل الواجب[2].

أما ابن العربي فيرى أن حكمَ خصال الفطرة الواردة في الحديث الوجوبُ[3]، قال في ((القبس)):" والذي عندي إنَّ جميعها واجبٌ، وأن الرجل لو تركها لم يكن من جملة الآدميين، فكيف من جملة المسلمين"[4]. وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي باعتبار نظره إلى الخلقة السوية، والهيئة المرضية، التي فطر الله الناس عليها، وأرادهم أن يكونوا عليها، فلو تركت هذه الخصال خرج الإنسان من الهيئة الآدمية إلى هيئة تخالف الهيئة المبتغاة، والتقويم الحسن لمن فضَّلهُ الله على كثير ممن خلق، فكان في رأيه أن تكون خصال الفطرة واجبة، لأن في ذلك حفاظا على هيئة وشكل النوع الإنساني، وفي هذا المعنى قال ابن عاشور :" الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمَشْيُ الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته

---

[1] رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظافر، برقم 5891. ومسلم في كتاب: الطهارة، باب: خصال الفطرة في الأعضاء برقم 50. ومالك في كتاب: اللباس، باب: ما جاء في السنة في الفطرة برقم 1775 . واللفظ للبخاري. انظر: البخاري، صحيح البخاري، ص 1486. مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم، ج1، ص 201؛ مالك، الموطأ (مع موسوعة شروح الموطأ)، ج22، ص267.

[2] انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ج22، ص 272؛ الباجي، المنتقى، ج9، ص 326؛ السرخسي، المبسوط، ج10، ص156؛ ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص393؛ النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (عمان: بيت الأفكار الدَّوْلية)، ص 269.

[3] وهو قول ابن حزم في المحلى. انظر : ابن حزم، المحلى، ج2، ص 218.

[4] ابن العربي، القبس، ج3، ص 1108.

أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية"(1).

ورُدَّ على ابن العربي بأن الأشياء التي مقصودها مطلوبٌ لتحسين الخَلق؛ وهي النَّظافة و التجمل لا تحتاج إلى ورود أمر إيجاب للشارع فيها اكتفاءً بدواعي الأنفس، فمجرد الندبُ إليها كافٍ(2). قال ابن عاشور:" فوصْفُ الإسلام بأنه فطرة الله معناه: أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما فطرية أيضا، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته"(3). فكأنَّ الرادِّين على ابن العربي جعلوا فعل هذه الخصال ممَّا فُطر عليه البشر، فالأنفس ترنو إليه وتفعله جِبلَّة، لأنه يوافق طبعها وهواها. وما نَدْبُ الشارع إلى هذه الخصال إلا من قبيل التذكير لتلك الجبلة التي ران عليها داعي اجتلاء الشياطين الآزة، والأهواء المعاندة، والعادات القبيحة.

الفرع الخامس: مراعاة العرف و البيئة في العمل.

مما يلاحظ في اجتهادات ابن العربي مراعاته لعرف العامة، ومسايرته لمنطقهم في ترك الأمور المستحبة في العبادات، وإيثاره استعمال الحكمة في الترك، على التشويش للعامة في الفعل. ومن باب ترك المستحب تأليفا للقلوب؛ ترك ابن العربي لدعاء الاستفتاح.

فقد ورد في المدونة أن الإمام مالك كان لا يرى دعاء الاستفتاح في الصلاة، قال:" وكان مالك لا يرى هذا الذي يقول الناس ((سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك)) وكان لا يعرفه... و قال مالك : من كان وراء الإمام ومن هو وحده ومن كان إماما فلا يقل: ((سبحانك اللهم، وبحمدك تبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك))، و لكن يكبروا ثم يبتدئوا القراءة "(4).

---

(1) ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج21، ص90.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص392.

(3) ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج21، ص91.

(4) سحنون، المدونة، ج1، ص161. انظر: ابن عبد البر، الكافي، ص43؛ ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج1، ص 169.

وقد نقل ابن العربي عن بعض المالكية، أن العمل المنقول في المدينة يوحي بترك دعاء الاستفتاح من طرف النبي ﷺ بعد فعله أولا، إذ لو فعله النبي عليه السلام و داوم عليه لنُقل. قال ابن العربي:" ولو كانت هذه الإسكاتة مما واظب عليه النبي ﷺ لم يَخْف ذلك، ولنقلها أهل المدينة عيانا وعملا، فيحتمل أن يكون فعلها في وقت، ثم تركها في وقت تخفيفا على أمَّته، فتَرْكها واسع"[1]. إلا أن بعض الروايات ذكرت أن الإمام وسع في القول به، واستحسنه، وقد نقل أنه كان يقول به في خاصة نفسه[2].

أما ابن العربي فقد أخذ بما ثبت من فعل النبي ﷺ ، فعَلِمَه، وارتضاه، لكنه أوضح أنه ترَكَهُ في العمل مراعاة لحال العامة، قال في ((أحكام القرآن)):" وحديث أبي هريرة صحيح متفق عليه، قال: ((كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير والقراءة إسكاتة)). فقلت: يا رسول الله؛ إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول فيه؟ قال: ((أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي، كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللَّهمَّ نقّني من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهمَّ اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد))[3]. وما أحقنا بالاقتداء برسول الله في ذلك، لولا غلبة العامة على الحق"[4]. وقد أشار ابن العربي في موضع آخر إلى أنه من فعل الصحابة ما يومئ إلى مراعاة حال العامة، وعدم التشويش عليهم، جمعا للكلمة، وحفظا لأصل الدين بترك اليسير من السنة، قال ابن العربي :" وقد روي أن عثمان بلغه أنَّ رجلا من أهل الكوفة رجع إلى بلده بعد أن حضر معه الموسم فصلى الظهر ركعتين، فقيل له : ما هذا ؟ فقال : رأيت أمير المؤمنين عثمان يفعله، فكان عثمان يُتمُّ في

---

(1) ابن العربي، المسالك، ج2، ص 365.

(2) انظر: ابن يونس، الجامع، ج2، 467 ؛ أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي و جهوده في خدمة الفقه المالكي، ج1، ص 535.

(3) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب: الأذان، باب: ما يقول بعد التكبير، برقم 744. ورواه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقول بعد تكبيرة الإحرام، برقم 598. انظر:البخاري، صحيح البخاري، ص 183-184؛ مسلم، صحيح مسلم بشرح منة المنعم،ج 1، ص 379.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص ص158-159. وانظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص 364؛ ابن العربي، عارضة الأحوذي،ج2، ص52-53.

السفر[1]؛ لأنه رأى ذلك مُفسِدا لعقائد العامة، فرأى حفظ ذلك بترك يسير من السنة"[2].

وقد أشار ابن عبد البر في الاستذكار إلى مسألة مراعاة حال العامة من طرف أحد مشايخه فقال:" وسمعت شيخنا أبا عمر أحمد بن عبد الله بن هاشم يقول: كان أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم شيخنا يرفع يديه كلما خفَضَ ورَفَعَ، على حديث ابن عمر في الموطَّأ[3]، وكان أفضل من رأيت، وأفقههم وأصحهم علما، فقلت لأبي عمر: لم لا ترفع فنقتدي بك؟ قال : لا أخالف رواية ابن القاسم[4]؛ لأن الجماعة عندنا اليوم عليها، ومخالفة الجماعة فيما أبيح لنا ليست من شيم الأئمة"[5].

هذا ما تيسرت الإشارة إليه من مظاهر التجديد عند ابن العربي فيما يتعلق بالجانب العلمي والنظري، والسؤال الذي يفرض نفسه، ما نصيب هذه الاجتهادات في الجانب العملي التطبيقي عند ابن العربي؟

---

[1] روى البخاري في صحيحه عن نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه قال:((صليت مع النبي ﷺ بمنىً ركعتين وأبي بكر وعمر، ومع عثمان صدرا من إمارته، ثم أتَّمها)). كتاب: تقصير الصلاة، باب: الصلاة بمنى، برقم 1082. انظر : البخاري، صحيح البخاري، ص 264.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص 321. ولقد أورد في ((فتح الباري)) آثارا تثبت ذلك منها؛ أنَّ عثمان لما رأى الأعراب كَثُروا في ذلك العام أحبَّ أن يعلمهم أن الصلاة أربع، من أجل هذا قال عثمان رضي الله عنه في الموسم: "إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه، ولكن حدث طَغَام فخِفْت أن يستنُّوا". وقد ذكر كذلك أن أعربيا ناداه في مِنىً: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها منذ رأيتك عام أول ركعتين. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص471، 472.

[3] الحديث الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه، ((أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا، وقال: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود)). كتاب: الصلاة، باب: افتتاح الصلاة، برقم 161. انظر:مالك، الموطأ، ج4، ص 126.

[4] قال في المدونة :" و قال مالك: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة، لا في خفض، ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة يرفع يديه شيئا خفيفا " . سحنون، المدونة، ج1، ص 165.

[5] ابن عبد البر، الاستذكار، 30ج، الطبعة الأولى، عناية وتوثيق: عبد المعطي أمين قلعجي(دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر، 1414هـ/ 1993 م)، ج4، ص 102.

المبحث الثالث: التجديد في العمل وآثاره في حياة ابن العربي.

لم تبق فكرةُ التجديد عند ابن العربي حبيسة عملية التنظير بل تعداها إلى التنزيل والعمل بها في واقعه، فقد انتهز ابن العربي فترة توليه المناصب، والولايات المختلفة في العمل على تجسيد تلك الآراء، مما كان له أثر كبير في حياته .

المطلب الأول : بناء أسوار إشبيلية و ترميمها.

مما يسترعي الانتباه في سيرة ابن العربي، ما ذكر في الفصل الأول من هذا البحث، نقلا عن المترجمين له من إسهامه في بناء وترميم أسوار مدينة إشبيلية. فقد ذكر المترجمون أن أنشأ سورا على بلده من ماله[1]، وكان ذلك التحصين بأمر الخليفة نظرا للتهديد المستمر لمُدُن الإسلام من طرف الصليبيين[2]. و لما احتاج جزء من السور في جهة منه إلى البنيان، ولم يكن فيها مال متوفر، فرض ابن العربي على الناس جلود أضاحيهم، وكان ذلك في عيد أضحى، فأحضروها كارهين، ثم اجتمعت العامة العمياء، وثارت عليه ونهبوا داره[3]. " وواضح أن هناك فرقا بيِّنا بين من ينظر إلى قصة السور على أنها دليل على مداهنة ولاة الأمر الذين يتحكمون في خزائن الأمة، وتحت مسؤوليتهم يقع الإنفاق على المصالح العامة، من بناء الأسوار وغيرها من المرافق، ولا يجوز تغريم الأمة وإحلالهم محل الولاة وتكليفهم بما لا يطاق، وبين من ينظر إلى استنفار الناس وحشد طاقاتهم، وتعبئتهم لما فيه المصلحة العامة تصرفٌ رشيدٌ"[4].

والرأي أن تصرُّف ابن العربي قائم على أساس النظر في مصالح المسلمين؛ إذ نجد أن الخليفة قد كلف القضاة بعملية الترميم كلٌّ في ما يليه. وإلزام ابن العربي الناس بإحضار جلود الأضاحي ناتج عن انعدام المال اللازم لتحصين مدينة من مدن الإسلام. وهذا التصرف قد يكون له تعلق بمسألة وجود حق آخر في مال المسلم سوى الزكاة، و رأي

---

(1) انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص 1296؛ المقري، نفح الطيب، ج2، ص 28.

(2) انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 73.

(3) انظر: المقري، نفح الطيب، ج2، ص 27.

(4) محمد السليماني، ((مصادر ترجمة ابن العربي نظرة نقدية))، ج1، ص 70، من تقديمه لكتاب ابن العربي، المسالك.

الجمهور هو عدم وجود حق آخر في مال المسلم غير الزكاة[1]، مستدلين بحديث الأعرابي الذي بعدما دلَّه النبي ﷺ على أركان الإسلام، ومنها الزكاة المفروضة، قال: ((والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا. فلمَّا ولَّى قال النبي ﷺ: من سرَّه أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا))[2]، وحديث:((ليس في المال حق سوى الزكاة))[3]، وهذا الرأي قد رآه ابن العربي فقال:" وليس في المال حقٌّ سوى الزكاة، وإذا وقع أداء الزكاة، ونزلت بعد ذلك حاجة فإنه يجب صرف المال إليها باتفاق من العلماء. وقد قال مالك: يجب على كافة المسلمين فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك أموالهم، وكذا إذا منع الوالي الزكاة، فهل يجب على الأغنياء إغناء الفقراء؟ مسألة فيها نظر، أصحُّها عندي وجوب ذلك عليهم"[4].

وقد زاد في كتاب ((القبس)) البيان لهذا الأمر فقال:" نحن وإن قلنا إنه ليس في المال حق سوى الزكاة، فإنما ذلك ابتداءً، فأما العوارض والطوارئ فقد تتعين الحقوق في الأبدان بالنصرة للمظلومين، ودفع الظالمين زائدا على الجهاد، وفي الأموال بإغناء المحتاجين، وفك الأسرى من المسلمين" [5].

فظاهر من كلام ابن العربي أنه كان حريصا على مصلحة الإسلام، ورأى حالاً مثل حال التحصين للمدن أمرا زائدا على الجهاد في سبيل الله، فلذلك قام ببناء جزء من السُّور من ماله، قارنا في ذلك بين العلم والعمل، مُعلِّما غيره حسن الاقتداء، والائتمام بأفعاله بعد أقواله. ومن هذا القبيل في الحرص على العمل الزائد على فرض الزكاة، وإنزاله من درجة التنظير إلى درجة العمل والفعل قوله عن نفسه: " فاختلف العلماء: إذا عظمت حاجة الفقراء بعد أخذهم الزكاة، هل يجب عليهم إغناؤهم مما في أيديهم من الفضلات أم لا؟ والصحيح أن

---

[1] انظر : ابن قدامة، المغني، ج4، ص 7.

[2] رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، برقم1397. البخاري، صحيح البخاري، ص339.

[3] وقد استدلوا بحديث ابن ماجه عن فاطمة بنت قيس أنها سمعت النبي ﷺيقول:((ليس في المال حق سوى الزكاة)) . كتاب: الزكاة، باب: ما أدِّيَ زكاته فليس بكنز، برقم 1789. والحديث ضعيف منكر. انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، حكم على أحاديث واعتناء: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سلمان (الرياض: مكتبة المعارف)، ص 311.
أما ابن حزم فيرى بوجود حق آخر في المال غير الزكاة. وروى ذلك عن ابن عمر، وإبراهيم النخعي، ومجاهد . انظر : ابن حزم، المحلى، ج5، ص 217-219.

[4] ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 88.

[5] ابن العربي، القبس، ج2، ص 462. وهو رأي ابن حزم في المحلى، انظر:ابن حزم، المحلى، ج6، ص 156، 158.

ذلك واجب عليهم ، وكانت هذه المسألة في صدر الإسلام، فأما اليوم، وقد استأثرت الأملاك بالزكوات، وقد قررت في نفسي بالاجتهاد مما يلزمني من ذلك. فخصصت به معارف هم أقرب صقبا، ولو فعل ذلك غيري لم تر في بلدك بائتا لا يملك بيتا، ولا عريانا وجاره كاسيا، و الله ولي التوفيق"[1].

أما فيما يتعلق ببناء الأسوار فظاهر أنه عمل بالمصالح، لما عُلِمَ من أنه إذا تعارض شرَّان أو ضرران قصد الشارع دائما دفع أشدِّ الضررين، أو أعظم الشرَّين، وما يؤديه ضرر دفع الأموال أو التبرع بجلود الأضاحي قليل مقارنة بمخاطرة المسلمين بدينهم، وأعراضهم، وأنفسهم، وأموالهم لو خلت خِطة الإسلام عن ذي شوكة من حاكم مسلم يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشُّرور، ويصدُّ كيد الغزاة، ويحفظ بيضة الإسلام، فكيف ببناء أسوار أشار ابن رشد الجد بإقامتها حماية للمدن[2]، وتحصينا للبيوت. وكل ذلك تنجيزُ خسرانٍ لتوقع ما هو أكثر منه، والأموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهمُّ منها. ولاشك أن حفظ بلاد الإسلام يجب على ولاة المسلمين، وإن لم يكن لذلك طريق ممكنة إلا أخذ بعض الأموال من الأغنياء. لما تقرَّر في تعيُّن ارتكاب أخفِّ الضررين، وجواز العمل به، وإن كانت مصلحة مرسلة[3].

وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي، قال به الشاطبي[4] بعد ذلك في الاعتصام:" أنَّا إذا قدرنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية المُلك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال عن المال، وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم؛ فللإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار أو غير ذلك؛ كي لا يؤدي تخصيص الناس به

---

[1] ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ج2، ص 255.

[2] انظر : النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 99؛ ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 72- 73.

[3] انظر: محمد الأمين الشنقيطي، المصالح المرسلة، الطبعة الأولى(القاهرة: مكتبة ابن تيمية:1424هـ/ 2003 م)، ص31-32.

[4] الشاطبي هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، العالم المشهور، و المتفنن في العلوم، صاحب التآليف الجليلة، والأبحاث النفيسة، من أشهرها كتاب ((الموافقات))، أخذ العلم عن جمع من أفاضل العلماء، وأخذه عنه جماعة من الأئمة. توفي سنة تسعين و سبعمئة للهجرة (790 هـ) . انظر ترجمته : التنبكتي، نيل الابتهاج، ص 48-50 (رقم الترجمة 17)؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ج1، ص 231.(رقم الترجمة 828).

إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلا من كثير، بحيث لا يجحف بأحد، ويحصل الغرض المقصود. وإنما لم ينقل مثل ذلك عن الأولين؛ لاتساع بيت المال في زمانهم؛ بخلاف زماننا؛ فإن القصة فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر؛ فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك لانحل النظام، وبطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار... فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول، وهو مما يُعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد، والملاءمة ... وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في ((أحكام القرآن)) له، وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام وإيقاع التصرف في أخذ المال، وإعطائه على الوجه المشروع"[1].

وقد ذكر صاحب ((نيل الابتهاج بتطريز الديباج)) في ترجمة الإمام الشاطبي ما يتعلق بهذه المسألة عند الشاطبي وغيره، والخلاف الذي جرى بين علماء الأندلس في الأخذ بها من عدمه، فقال:" وكان صاحب الترجمة ممن يرى جواز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم، وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كما وقع للشيخ المالقي[2] في كتاب الورع قال: توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة، ولاشك عندنا في جوازه وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج إليه الناس، وضعف بيت المال الآن عنه، فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس، وإنما النظر في القدر المحتاج إليه من ذلك، وذلك موكول إلى الإمام... وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه موظفا على أهل الموضع

---

[1] الشاطبي، الاعتصام، 4ج، ضبط و تعليق: مشهور حسن سلمان (مكتبة التوحيد)،ج3، ص 25، 26، 27، 29.

[2] هو عبد الواحد بن محمد بن علي ابن أبي السداد الشهير بالمالقي، كان فقيها نحويا أصوليا حسن التعليم، له تآليف في القراءات، والفقه، والتفسير، توفي سنة خمس وسبعمئة(705هـ). انظر : ابن فرحون، الديباج، ص 278 (رقم الترجمة 361)؛ باب بن الشيخ سيدي الشنقيطي، إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين، الطبعة الأولى، تحقيق: الطيب بن عمر الحسين الجكني(بيروت: دار ابن حزم، 1418هـ/ 1997)، ص119 .

فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا بالأندلس الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب[1] ، فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه، مستندا فيه إلى المصلحة المرسلة، معتمدا في ذلك إلى قيام المصلحة التي إن لم يقم بها الناس فيعطونها من عندهم ضاعت"[2].

أما عن علاقة ابن العربي بالسلطان وقربه منه، فهذا الأمر لم يرض به المتقدمون ممن عاصر ابن العربي، مثلما لم يرض به المتأخرون كمحقق كتاب ((المسالك))[3]؛ فمن المتقدمين؛ ما ورد في ترجمة ابن العربي أن أحد تلامذة ابن العربي لازمه نحوا من ثلاثة أشهر، ثم تخلف عنه، فسئل عن سبب التخلف، فقال : كان يُدرِّس وبغلته عند الباب، ينتظر الركوب إلى السلطان[4]. ومن المتأخرين محقق كتاب ((المسالك)) إذ يقول :" بل لا نبالغ إذا قلنا بأن خدمة المرابطين كانت إرثا تأثله عن أبيه، بل لا نبالغ إذا قلنا بأن خدمة السلطة والسعي لرضاها كان يجري في دمِه، وأنه ورثه من أبويه: أخواله الهوازنة، وأسرته المعافرية اللتين لعبتا الأدوار الأساسية على عهد العبادية والمرابطية، فيصعب عليه أن يتخلص من شهوة السلطة والطموح والنفوذ و الوجاهة، والعرق غلاّب ودسّاس، وكلٌ مُيسَّر لما خلق له... ولكنَّ الذين استحلوا القرب من أصحاب السلطان، يحسبون أنَّ كلَّ صيحة

---

[1] هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن لب الثعلبي، شيخ شيوخ غرناطة، انفرد برئاسة العلم، تخرج به جماعة من الفضلاء منهم أبو إسحاق الشاطبي، و له تآليف مفيدة، وله اختيارات خارجة عن مشهور المذهب، توفي سنة اثنين وثمانين وسبعمئة للهجرة (782 هـ). انظر ترجمته في : ابن فرحون، الديباج المُذهب في معرفة أعيان المذهب، ص 316 (رقم الترجمة 424)؛ التنبكتي، نيل الابتهاج، ص357–360 (رقم الترجمة 462)؛ مخلوف، شجرة النور، ج1، ص 230، 231. (رقم الترجمة 826).

[2] أحمد باب التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص50، 51 .

[3] كلام محمد السليماني في مقدمة التحقيق، يشير فيها إلى أن ابن العربي بنى السور من ماله استرضاء للعامة **بعد** الفتنة، وهيجان العامة، ونهب داره، واستباحتها، نتيجة ما بدر منه من شدة وصرامة خدمة لولاة الأمر، الذين كانوا يحاولون أن يخففوا على بيوت المال، ويثقلوا كواهل الجماهير، مستعملين القضاة والمتفقهة في قضاء مآربهم . وهذا خلاف ما ورد في ((نفح الطيب))، وفي((البيان المغرب)) من أن سبب الهيجان ونهب دار ابن العربي، كان بسبب فرضه على الناس تقديم جلود الأضاحي، أو بسبب سياسته الشديدة في ردع الفساق والمنحرفين. انظر: المقري، نفح الطيب، ج2، ص27؛ ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص93، 94؛ محمد السليماني،((مصادر ترجمة ابن العربي، نظرة نقدية))، ج1، ص70، من تقديمه لكتاب ابن العربي، المسالك.

[4] انظر: المقري، نفح الطيب، ج2، ص 29.

عليهم، فيتوهمون أن عدم المشاركة في الوفد الذي يقدم فروض الولاء والطاعة، قد تفسره السلطة على أنه استمرار في الولاء لأعدائهم المرابطين"[1].

والصحيح أن ابن العربي كان يرى في القرب من السلطان وسيلة لنشر العلم والصلاح، وتحقيق المطلوب من الدّين والدّنيا، فهاهو ذا يصف رحلته المشرقية، وأثر القرب من السلطان في تسهيل الصعاب، وتيسير المشاقّ؛ فيقول:" فدخلنا الديوان إلى الوزير، ووقف على ما كان عندنا، ورفع إلى أمير المؤمنين أمرنا، فأمر بتكرمتنا وإدنائنا، وأجرى معروفا كبيرا لنا، وأباح الديوان لمدخلنا ومخرجنا، فوقرتنا العلماء، وأكرمتنا المشيخة، وأظهرت الجماعة لنا المزيَّة، ونعم العون على العلم الرئاسةُ"[2]. وكيف يصلح السلطان إذا لم يكن في مَلئِه أهل العلم والصلاح، وفي حاشيته ومشورته أهل الفطنة والنجاح. ولابن العربي في الإمام مالك القدوةُ الحسنة، والمثلُ السابق، فقد قيل للإمام مالك:" الناسُ يُكثِرُون أنك تأتي الأمراء. فقال: إنَّ ذلك بالحمل من نفسي، وذلك أنه رُبَّما استُشِيرَ من لا ينبغي. وقال لآخر: لولا أنِّي آتيهم ما رأيت للنبي ﷺ في هذه المدينة سنَّةً معمُولا بها"[3].

وقد نفث ابن العربي عن هموم صدره، وخواطر قلبه التي شغلت باله، فأبان عن حاله في القرب من السلاطين وسبب ذلك، عارضا حاله على حال من سلف من المرسلين، الذين ابتلوا في سبيل الدعوة إلى الحق، وأوذوا أشد الإيذاء، فقال:" وإن تكلم بالعلم و أظهره حسده المقصرون عن درجته، إذ ليس لهم من الدين ما ينصفون به، فيقرون له بالشفوف عليهم في مرتبته، إذ يتوقعون على دنياهم أن يحوزها دونهم، أو ينقصهم، فينسبونه إما إلى البدعة، وإما إلى التخليط وهي سالمة، فذاك الذي دعاني إلى مداخلة السلطان، ولنا في ذلك أعظم أسوة، فقد كان الأنبياء فيما سلف على قسمين: منهم من يعضده الله بالقوة والجند، ويأذن له بالقتال. ومنهم من يكون مخلًّى مع الخلق، فيبعث الله إليه مَلِكا من ملوك الدنيا يعضده على تبليغ أمر ربه، ويحميه، وإن كان لا يعتقد ما يقوله. ومنهم من لا يعضده بجند و لا قوة، ولا يكيف له من البشر أحدا، فيجترئ عليه الملأ بالإهانة والقتل، فإن شاء حماه كما فعل بنُوحٍ،

---

[1] محمد السليماني، ((مصادر ترجمة ابن العربي نظرة نقدية))، ج1، ص 75، من تقديمه لكتاب ابن العربي، المسالك.

[2] ابن العربي، قانون التأويل، ص 453-454.

[3] عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك،ج1، ص 111.

وإن شاء ابتلاه كما فعل بيَحْيَى. وهذه كلها سنن الله في عباده، وأسوته في خلقه، فإن خالف أحوال الأنبياء ونوعها بين النعمة والبلاء، لتكون سلوة لمن أتى"[1].

المطلب الثاني : مظاهر اجتهاده و تجديده في عمل القضاء.

لقد ذكر المؤرخون والمترجمون لابن العربي أنَّه كانت له اختراعات وغرائب في عمله في القضاء، وخصوصا في العقوبات التي أساسها التعزير، والتي هي موكلة لاجتهاد القاضي؛ مما يُنبئ عن همَّة كبيرة في الإصلاح والتجديد، والسعي نحو تغيير المنكر في زمن كثر فيه الفساد، لم يوجد من يستطيع السيطرة على أهواء العامة.

الفرع الأول : تبرم ابن العربي من سوء الأحوال، و اضطراب العامة، وفساد الأخلاق.

من تتبع كلام ابن العربي في كتبه رأى وَلعَهُ بالعلم، ومحبته لأهله، لذلك تجده يتحسر على إقبال الناس على الدنيا، واتخاذهم علوم الآخرة ظهريًا، من ذلك ما وصف به حال أهل بلده من الإهمال للعلوم إلا ما كان ذا فائدة دنيوية عاجلة، والإقبال بكلية على زخارف الدنيا، فقد قال :" هذا من إكباب الخلق على الدنيا، و قصورهم عن التعليم، وكسلهم عن السعي في الترقي إلى درجات الكمال، واقتناعهم بما يتألف من دنياهم، ويستعجلون به منفعتهم، فالنقد القليل عندهم خير من الكالىء الكثير، مع ما يعانون من درك المراتب الدنيوية بمسألة تُقيد، أو عقد يُعقد، أو رواية يجتزأ بها لقصد الناس إليه فيها، وتصدُّره بينهم لأجلها، وهذا كله نظر للدنيا، و إعراض عن الدار الأخرى"[2]. وقد ذكر سبب عدم تحقيقه لأمنية في تأليف كتاب جامع في تفسير القرآن، يكون مستوفيا لشروط ذكَرَها هناك، فقال :" وما شغلني عن ذلك معاش أريشه، ولا ولاية أستجدها، وإنما أقعدني ضعف الطالب لها، وكثرة المطالب عليها"[3].

---

[1] ابن العربي، قانون التأويل، ص 657- 658.

[2] ابن العربي، المصدر نفسه، ص 656 .

[3] ابن العربي، المصدر نفسه ، ص 657.

ثم أشار ابن العربي في موضع آخر من كتبه إلى التهاون بشأن العلم، وفساد حال الناس في زمنه، وضياع الأخلاق وانعدام الأمن، والاستهتار بالحدود، والتلاعب في إنفاذها من العامة والخاصة، ومن ذلك قوله:" وقد لعب رجل بصبي، فضربه الوالي ثلاثمئة سوط، فلم يغير ذلك مالكٌ حين بلغه، فكيف لو رأى زماننا هذه بهتك الحرمات والاستهتار بالمعاصي، والتظاهر بالمناكر، وبيع الحدود، واستيفاء العبيد لها في منصب القضاة، لمَاتَ كمدا، ولم يجالس أحدا، وحسبنا الله ونعم الوكيل"[1].

ومما يشير إلى هذا الوضع من الانفلات والجرأة على فعل المنكرات ما حدث سنة تسع وعشرين وخمسمئة في قرطبة، في فترة تولي ابن العربي لقضاء إشبيلية، فقد ذكر المؤرخون، قتْلَ قاضي قرطبة محمد بن أحمد بن خلف التُجيبي، المعروف بابن الحاج[2]، في المسجد الجامع، وبحضور أمير البلدة، فقد أكبَّ عليه رجل وهو في المسجد الجامع، في السجدة الأولى من ركعتي الجمعة، فقتله في محرابه، وأمير البلاد حاضر الصلاة، فاضطربت قرطبة "بما لم يشتمل عليه ديوان، ولا بدر في زمان، من اغتيال قاضٍ عدلٍ فقيهٍ خيِّر جامع لأعمال البر قتل مظلوما ساجدا في صلاة الجمعة، وقد تقدم ما كان من تحذير الوالي خشيته على ابن رشد، فكان الأمر الذي أصيب هذا به"[3].

إذا فظاهر من هذا النقل أن نهب دار ابن العربي، وتحريقها لم يكن بِدْعاً من حوادث ذلك العصر، ولم يكن أمرا خاصا بالقاضي ابن العربي الذي سار فيهم سيرة الحزم والضبط. فهذا قاضي البلدة يقتل في يوم عيد حافل من أعياد المسلمين، وبحضور الوالي، وتحقيقا لشيء قد حذَّر منه الوالي الإمامَ القاضي ابنَ رشد الجد قبل ذلك بسنوات؛ وذلك أن

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 335.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبي، قاضي الجماعة بقرطبة، كان من جلة الفقهاء، وكبار العلماء، معدودا في المحدثين والأدباء، بصيرا بالفتوى، تقلد قضاء قرطبة مرتين، ولم يحفظ له جور في قضية، وله كتاب في نوزال الأحكام، ولا ميل بهوى، قتل ظلما وهو ساجد، بالمسجد الجامع، لأربع بقين من صفر سنة تسع وعشرين وخمسمئة (529 هـ). انظر : النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 102.

(3) ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 93.

القاضي ابن رشد كان قد استعفى من قضاء الجماعة بقرطبة سنة خمس عشر وخمسمئة (515 هـ)، إثر الهيج الذي حصل من العامة بها [1].

الفرع الثاني: اجتهادات ابن العربي في القضاء.

كُتبُ ابن العربي حافلة بذكر سيرته في الحكم والقضاء، وفي إعمال آرائه الجريئة، واختياراته الفقهية؛ من ذلك بعثه الحكمين عند الشقاق بين الزوجين، قال ابن العربي:" وعجبا لأهل بلادنا حيث غفلوا عن موجب الكتاب والسنة في ذلك، وقالوا : يجعلان على يدي أمين، وفي هذا من معاندة النص ما لا يخفى عليكم "[2]، وقال في ((أحكام القرآن)) :"وقد ندبت إلى ذلك فما أجابني إلى بعث الحكمين عند الشقاق إلا قاضٍ واحدٌ، ولا إلى القضاء باليمين مع الشاهد إلا قاضٍ آخرُ، فلما ولَّاني الله الأمر أجريت السّنّة كما ينبغي، وأرسلت الحكمين، وقمت في مسائل الشريعة كما علَّمني الله سبحانه من الحكمة والأدب لأهل بلدنا لما غمرهم من الجهالة"[3].

والعمل بالحكمين ثابت في المذهب، قال في ((المختصر)):" وإن أشكل بعثَ حكَمَين، وإن لم يدخل بها من أهلهما إن أمكن، ونُدِبَ كونهما جَارَين، وبطَل حكمُ غير العدل، وسفيهٍ، وامرأةٍ، وغير فقيهٍ، ونَفَذَ طلاقُهما "[4]. إلا أنَّ صاحب ((التوضيح)) ذكر أنه لم يَترك العمل بآية بعث الحكمين غيرُ يحيى بن يحيى الليثي، وكان ذلك مما يُنكر عليه، وتابعه ولده عبيدالله على ذلك، وأنكر عبيد الله بعثَ الحكمين على من استفتاه فيه من القضاة، وقال : لم يحكم بذلك أحدٌ ممن كان قبلك من أئمة العدل[5]. وقد قال ابن عبد البر:" وكان يحيى بن يحيى يُفتي في الحال التي يحتاج فيها إلى إرسال الحكمين بدار أمينٍ و جرى العمل بذلك عندنا "[6].

---

(1) ابن فرحون، الديباج، ص 374.

(2) ابن العربي، القبس، ج3، ص 759.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 537.

(4) خليل بن إسحاق، مختصر العلامة خليل، تحقيق : أحمد جاد(القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/ 2005 م)، ص111. (باب في أحكام النكاح و ما يتبعه، فصل : في بيان القسم للزوجات و ما يناسبه).

(5) خليل بن إسحاق، التوضيح، ج4، ص 267-268.

(6) ابن عبد البر، الكافي، ص 287-279 . وانظر: خليل، التوضيح، ج4، ص 268.

كذلك عمله في إلحاق الفروج بالأموال في الحرابة حيث يقول:" ولقد كنت أيام تولية القضاء قد رُفع إليَّ قوم خرجوا محاربين إلى رفقة، فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها، ومن جملة المسلمين معه فيها فاحتملوها، ثم جدَّ فيهم الطلبُ فأُخِذوا وجيء بهم، فسألت من كان ابتلاني الله به من المفتين، فقالوا: ليسوا محاربين؛ لأنَّ الحرابة إنما تكون في الأموال لا في الفروج. فقلت لهم: إنا لله وإنا إليه راجعون. ألم تعلموا أن الحرابة في الفروج أفحش منها في الأموال، وأنَّ النَّاسَ كلهم ليَرْضون أن تذهب أموالهم، وتُحرَب من بين أيديهم، ولا يُحرَب المرء من زوجته و بنته، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يَسْلبُ الفروج، وحسبكم من بلاءٍ صحبةٌ الجهال، وخصوصا في الفتيا و القضاء"[1]. وقد اعتمد المالكية بعده هذا القول فقد قال الدسوقي :" والبضع أحرى من المال كما للقرطبي وابن العربي، فمن خرج لإخافة السبيل قصدا للغلبة على الفروج فهو محارب أقبح ممن خرج لإخافة السبيل لأخذ المال"[2].

وقوله كذلك في شكل من أشكال السرقة التي ألحقها بالحرابة:" وكنت في أيام حكمي بين الناس إذا جاءني أحدٌ بسارق وقد دخل الدار بسكين يسحبه على قلب صاحب الدار وهو نائم، وأصحابه يأخذون مال الرجل حكمت فيهم بحكم المحاربين، فافهموا هذا من أصل الدين، وارتفَعِوا إلى يفاع العلم عن حضيض الجاهلين"[3]. وهذا الرأي الأخير منه بناء على أن حكم الحرابة عامة داخل المصر، وخارجه، أخذا بمطلق القرآن، أما من فرَّق بين الحرابة في البيداء والمصر، فإنه رأى أنَّ الحرابة في البيداء أفحش منها في المصر لعدم الغوث في البيداء، وإمكانه في المصر[4].

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص 95.

(2) محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4ج، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي)، ج4، ص 348 .

(3) ابن العربي، المصدر نفسه، ج2، ص 100.

(4) وعدم التفريق بين المصر وخارجه رأي الإمام مالك، أما الشافعي و أبو حنيفة فقالا بها عند البعد عن العمران، وقال الشافعي بها في المصر إذا ضعف السلطان، أما غير ذلك فهو عنده اختلاس. انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص 417؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص 95.

أما اجتهادات ابن العربي في تأديب الجناة، وتعزيرهم فكثيرة منها ما ذكره صاحب البيان المغرب، قال:" وثارت السفلة أيضا بإشبيلية على قاضيهم أبي بكر ابن العربي، وذلك أنه كان له في عقاب الجناة اختراعات مهلكات، ومضحكات ... وسيق إليه أحد الزَّمَرَة فأمر بضرب يديه، و ثقب شدقيه، فانبطلت الحكمة عليه"[1]، هذا تأديب في ثقب أشداق الزَّامر. أما حين وجد أعوانُ القاضي رجلا يحمل خمرا، فلم يظهر من أمره ما يجعله أهلا للتهمة، وقد زعم الحامل أنه يذهب بها إلى خادمٍ عنده روميةٍ، والخمر في شرعها حلال. فأطرق القاضي ابن العربي، وقال: لعن الله بائعها ومبتاعها، وعاصرها، وحاملها[2]. فأمر بلعنه، فانطلق عليه اللَّعن في كلِّ مكان، ومن كلِّ إنسان، فلمَّا طال الأمر على الرجل انتقل عن البلد[3].

ومن اجتهادات ابن العربي، التي قد يكون فيها شيء من الإغراب، وغرضه منها سد ذرائع مشابهة أهل الكتاب في أسباب الضلال؛ رأيه فيمن يُتْبِع الأيَّام الستة من شوال لرمضان، فقد قال :" ولو علمت من يصومها أول الشهر وملكت الأمر أدَّبته، وشرَّدت به لأن أهل الكتاب بمثل هذه الفعلة وأمثالها غيَّروا دينهم، وأبدوا رهبانيتهم "[4]، وقال في موضع آخر:" إن أهل الكتاب زادوا في صيامهم بعلة رأوها، وجعلوه أكثر من العدد المعروف ... وهذه الأيام متى صيمت متصلة كان احتذاء لفعل النصارى"[5]. ومن عمله كذلك في قمع أسباب الفساد، تحريقه أماكن كانت مخصوصة بفعل المعاصي، قال عن ذلك :" وحرَّق عمر رضي الله عنه، بيت خمَّار، وحين ملكت أمر الدين حرَّقت قراقر كثيرة

---

[1] ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص 93؛ و انظر: المقري، نفح الطيب، ج2، ص29.

[2] يشير إلى الحديث الصحيح الذي رواه الترمذي عن أنس بن مالك قال : ((لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتَراة له)). في كتاب: البيوع عن رسول الله، باب: النهي أن يتخذ الخمر خلا، برقم 1295. وابن ماجه في نحوه عن ابن عمر في كتاب: الأشربة، باب: لعنت الخمر على عشرة أوجه، برقم 3380.

انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ص307؛ ابن ماجه،سنن ابن ماجه، ص 568. و الحديث صححه الألباني.

[3] انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، ج4، ص93، 94.

[4] ابن العربي، عارضة الأحوذي، ج3 ، ص292– 293 .

[5] ابن العربي، أحكام القرآن، ص 321.

كانت مخصوصة بالمعاصي"[1]. ومن هذا منعه بناء مسجد كان الغرض منه تشتيت كلمة المسلمين، وتفريق صفوفهم، قال ابن العربي :" ولذلك مَنَعْنَا من بنيان مسجد آخر يُقصد به تفريق الكلمة، و تشتيت الجامعة حتى لو وقع بين أهل محلة كلام أو أراد رجل أن ينتبذ عن جيرته، وكل ذلك لبناء مسجد ينفرد به لم يجز، ويمنع من ذلك ويهدم عليه ويرد إلى أصحابه، ولذلك هدم النبي ﷺ مسجد الضرار، وألزم من ارتِيبَ به إلى من خلص من الأنصار"[2].

واجتهادات ابن العربي وخاصة في التعازير مشهورة، تناقلها المؤرخون والعلماء في كتبهم، فقد ذُكِر فيما سبق وصف صاحب ((البيان المغرب))، أن ابن العربي كانت له في عقاب الجناة اختراعات ومهلكات ومضحكات، من ذلك قوله عندما أشار إلى عقوبة من يقرض الدنانير والدراهم، فقال :" وقد كنت أيام الحكم بين الناس أضرب وأحلق، وإنما كنت أفعل ذلك بمن يربي شعره عونا على المعصية وطريقا إلى التجمل به في الفسوق، وهذا هو الواجب في كل طريقة للمعصية أن يقطع إذا كان ذلك غير مؤثر في البدن"[3]. ومن غرائبه كذلك في التحقق من الإنبات عند البلوغ لأجل تعليق الأحكام عليه، ما ذكره صاحب التوضيح عند قول الماتن :" ويصدق في الاحتلام ما لم تقم ريبة، والإنبات مثله، وقول ابن العربي: ينظر في المرآة غريب"، وذلك أن ابن العربي قال: يكشف عن عورته، ويستدبره فيَنْظُرُ في المرآة. وإطلاق الغرابة على قول ابن العربي من باب الإنكار لهذا الاجتهاد[4].

المطلب الثالث: آثار اجتهادات ابن العربي في حياته.

من سنن مسيرة الإصلاح والتجديد ظهور المعاندين والمثبطين لنظام سيرها، مستعملين جميع الطرق للوقوف دون تحقيق شيء من ذلك الإصلاح المرغوب، وقد عانى ابن العربي

---

[1] ابن العربي، المصدر نفسه، ج1، ص 307 .

[2] ابن العربي، القبس، ج1، ص 205 .

[3] ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 25؛ انظر: أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبي بكر ابن العربي و جهوده في خدمة الفقه المالكي، ج2، ص 942.

[4] انظر: خليل بن إسحاق، التوضيح، ج6، ص 232.

من هؤلاء مما قد كان فيه ذهاب نفسه، بعد ذهاب ممتلكاته، وكثير من كتبه. وما ذلك إلا نتيجة لسياسته الحكيمة في القضاء، وقيامه به أجمل القيام، مع الاعتدال في ذلك بين الشدة على الظالمين، والرفق بالمساكين، فقد قال عنه أحد تلاميذه :" واستقْضِيَ ببلده، فنفع الله به أهله، لصرامته وشدته، ونفوذ أحكامه، وكان له في الظالمين سورة مرهوبة"[1]. من أجل هذا كثر في الناس المناوئون لسيرته، الحاسدون لنفوذ أحكامه، فقد قال عن هؤلاء :" وقد كنت أفعل ذلك أيام توليتي الحكم، إلا أني كنت محفوفا بالجهال، ولم أُجَبْ بسبب المقال للحسدة الضُّلال، فمن قدر يوما من أهل الحق فليفعله احتسابا لله تعالى"[2].

وقال في موضع آخر موضحا أن الخاصة لحقت بالعامة في الفساد، بتولية مناصب الفتيا والحكم لأشخاص ليسوا لها بأهل، أو لغرض فاسد كنشر أهواءهم الضالة المضلة، فقال :" عطفنا عِنان القول على مصائب نزلت بالعلماء في طريق الفتوى. وقد كانت على مرتبتها في الصدر الأول، ثم نزلت حتى كثرت البدع، وذهب العلماء، وتسترت المبتدعة بالشريعة، فتعاطت منصب الفقهاء، وتعلقت أطماع الجهال بها، فنالوها بفساد الزمان، وبنفوذ الوعد الصادق"[3].

وقد أحسَّ ابن العربي منذ عودته إلى الأندلس بجفاء وحسد من الأقران، لعدم رضاهم بالمبلَغِ الذي بلغ، وبالعلم الذي جمع، وحرصه على نشر العلم، ومحبته له، لذلك قد قال حين لم يجد نصيرا يعينه على صد مذهب الظاهرية:" وحين عودتي من الرحلة ألفيت حضرتي منهم طافحة، ونار ضلالهم لافحة، فقاسيتهم مع غير أقران، وفي عدم أنصار، إلى حساد يطأون عقبي، فيدوسون ذيلي، فإذا دنوا عدموا جانبي، فتارة تذهب لهم نفس، وأخرى تنكسر لهم ضرس، وأنا ما بين إعراض أو تشغيب بهم، ولم يكن هنالك من يقف الأمر، على حد المناظرة، فينصر الحق، ويظهر الصدق، فداريت الأنام، ودارت الأيام"[4]. وقال في موضع آخر متبرما من حالهم معه:" فإنْ ظهر عندهم من له معرفة، أو جاءهم بفائدة في

---

[1] ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص 226. و انظر : النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 105، 106.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 26 .

[3] ابن العربي، العواصم، ص 364-365.

[4] ابن العربي ، المصدر نفسه، ص 250.

الدين، وطريقة من سلفٍ الصالحين، وسرد لهم البراهين، غمزوا جانبه، وقبَّحوا عجائبه، وعيبوا حقه استكبارا وعتوا، وجحدوا علمه، وقد استيقنته أنفسهم ظلما وعُلوّا، وسَعَوْا في إخمال ذكره، وتحقير قدره، وافتعلوا عليه، وردُّوا كل عظيمة إليه"[1]. فوجد ابن العربي في بعض أهل الأندلس قوما لا يقبلون على الحق بعين باصرة، ولا ينقادون إلى الحقائق المبصرة، فأراد صرفهم عن تلك السيرة الخرقاء، فكان من أئمة الأمة الذين لا يحوم على ألسنتهم مَلَقٌ، ولا يشترون متاع هذه الحياة بكتمان ما أوتوا من حكمة، فحاول إيقاظهم من غفلتهم، وتنبيههم على غرورهم، وتبصيرهم بعيوبهم، فكانت عاقبته كعاقبة من سلف وتأخر من المصلحين[2]، فلقد لقي من الأذى والسعي إلى الحط من سمعته الكثير،" والناس إذا لم يجدوا عيبا لأحد، وغلبهم حسدهم عليه، وعداوتهم له، أحدثوا له عيوبا، فاقبلوا الوصية، ولا تلتفتوا إلا إلى ما صحَّ من الأخبار"[3].

ثم ركب السَّفلةُ دركة أخرى من الإيذاء للإمام، فلقد يمَّموا إلحاق الأذى بشخصه، ونهب داره، وتحريق أملاكه، وتمزيق كتبه، فأنجاه الله تعالى بفضله ورحمته، قال ابن العربي يصف اجتهاده في تقويم السلوك، ودأبه في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونتيجة ذلك من محاولة الفتك به:" ولقد حكمت بين الناس، فألزمتهم الصلاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى لم يكن يُرى في الأرض منكر، واشتد الخطب على أهل الغصب، وعظم على الفسقة الكرب، فتألَّبوا وألَّبوا، وثاروا إليَّ، واستسلمت لأمر الله، وأمرت كل من حولي ألا يدفعوا عن داري، وخرجت على السطوح بنفسي، فعاثوا عليَّ، وأمسيت سليب الدار، ولولا ما سبق من حسن المقدار، لكنت قتيل الدار. وكان الذي حملني على ذلك ثلاثة أمور: أحدها: وصيَّة النبي ﷺ المتقدمة[4]. الثاني: الاقتداء بعثمان. الثالث: سوء الأحدوثة

---

(1) ابن العربي، العواصم، ص 369.

(2) انظر : محمد الخضر حسين، الدعوة إلى الإصلاح (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1346 هـ)، ص 26.

(3) ابن العربي، العواصم ، ص 349.

(4) يشير إلى حديث أبي موسى الأشعري المشهور بحديث قف البئر الذي رواه البخاري في صحيحه، منه قول النبي ﷺ في عثمان:((ائذن له وبشِّره بالجنة معها بلاء يصيبه)). كتاب: الفتن، باب: الفتنة التي تموج كموج البحر، برقم 7097. انظر: البخاري، صحيح البخاري، ص 1756 .

التي فرَّ منها رسول الله ﷺ المؤيَّد بالوحي. فإن مَنْ غاب عنِّي، بل من حضر من الحسدة معي، خفت أن يقول: إن الناس مَشَوا مستعينين به، مستغيثين له، فأراق دماءهم" [1]. ولقد قارن ابن العربي حاله من النجاة، والتمكين بعد هذه البلية بحال بقي بن مخلد الذي بالرغم من كثرة الحسدة والمناوئين، قيَّض الله تعالى له من ينصر رأيه، ويذب عن شخصه، فقال:" ولأنَّ الأصل فهو الحق، أنَّ الله وقاه، وكذلك وجدتُ الحال أنا هناك، وهاهنا بعد مئتين وثمانين عاما على تلك النسبة، وكذلك يكون إلى يوم القيامة. والله أعلم "[2].

لقد سطر ابن العربي غالب ما لحق به من الأذى نتيجة اجتهاداته ومحاولاته الإصلاحية في كتاب ((العواصم من القواصم))، كما أملى على تلاميذه رأيه في كثير من المذاهب الإسلامية، ومذاهب الفلاسفة، ومناهج التفكير. وسمَّى كل رأي فاسد قاصمة، أعقبها بذكر ما يُنجي من مهالكها وسمَّى ذلك عاصمة. وهذا الكتاب يُعد من أواخر ما أملى حيث كان ذلك في شعبان سنة ست وثلاثين وخمسمئة (536 هـ)[3]، فهو ثمرة مسيرته العلمية، وزبدة تجْرِبته العملية، لذلك يجد المُطَّلِع على هذا الكتاب رغبة في إصلاح الحال، وتقويم الفكر وبعث العقيدة الصحيحة.

المطلب الرابع: أثر تآليف ابن العربي في مؤلفات الأندلسيين بعده.

البحث عن أوجه التأثير و الجزم بها في التراث الإسلامي أمر بالغ العسر، وما ذلك إلا لأنَّ العلم رحم جامعة، والفقه الإسلامي دينٌ تظاهر المسلمين على حفظه. والتفكير الإنساني في مسيرته يتطور وينمو نتيجة تراكم المعلومات. إلا أنه يمكن للناظر أن يبحث عن إشارات من ذلك تدل على هذا التأثر، و تلميحات تومئ إليه ولو من طرف خَفِيٍّ.

---

[1] ابن العربي، العواصم ، ص297-298.

[2] ابن العربي، المصدر نفسه، ص 376.

[3] انظر: عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، الطبعة الأولى(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991م)، ص 143.

علَمَان من أعلام الأندلس يظهر من خلال تآليفهما التأثر بكتب ابن العربي و نهجه، أما الأول فهو أبو عبد الله القرطبي(1)، صاحب التأليف المشهورة المفيدة، فمن تتبع كتبه (2) رأى مدى تأثر القرطبي بابن العربي، وما ذلك إلا لأنه كان "مولعا بكتب حافظ المغرب ابن عبد البر، والفقيه العلامة المالكي ابن العربي، فأكثر النقل من كتبهما، ولا سيما ((التمهيد)) للأول، و((أحكام القرآن)) للثاني، وهذا يدلنا على مدى تأثره بهما، إذ اجتمع معهما في صفات علمية كثيرة، منها: الجمع بين علمي الحديث والفقه، واللجوء إلى سرد المذاهب والآراء في المسألة، والترجيح بينها، مع كونهم جميعا من علماء المالكية"(3). ويظهر تأثر القرطبي بابن العربي من خلال النقول الكثيرة في كتاب((الجامع لأحكام القرآن))، والتي تدل عليها الاستدراكات التي لم يرضها القرطبي عن ابن العربي، منها عند تفسير قوله تعالى:﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [النحل: 67] ، فعاب على ابن العربي تشنيعه على الحنفية، حين قالوا بحل النبيذ، وجعله إياهم مثل الأغبياء الكفار(4). وعلى الرغم من أنَّ القرطبي يوافق ابن العربي في تحريم النبيذ، إلا أنه لم تعجبه منه قسوة التعبير، فقال القرطبي :" هذا تشنيع شنيع حتى يلحق فيه

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح الأنصاري القرطبي، أحد العباد الصالحين، والعلماء العاملين، صاحب التفسير الرائع ((الجامع لأحكام القرآن))، و((التذكرة بأمور الآخرة))، و((قمع الحرص بالزهد و القناعة، ورد ذل السؤال بالكتب و الشفاعة))، رحل من الأندلس بعد سقوط قرطبة، فاستوطن بعض مدن مصر، وأخذ عن علمائها كأبي العباس القرطبي، ورافق الشهاب القرافي هناك، توفي سنة إحدى وسبعين وستمئة (671هـ).

انظر: ابن فرحون، الديباج، ص406.(رقم الترجمة 549)؛ مخلوف، شجرة النور، ص197.(رقم الترجمة 666). مشهور حسن سلمان، الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير، الطبعة الأولى(دمشق: دار القلم، 1413هـ/ 1993م)، ص 83.

(2) لقد أسهب مؤلف كتاب ((الإمام القرطبي شيخ المفسرين)) في ذكر مؤلفات القرطبي الموجودة، والمفقودة مع تحقيق نسبتها إلى صاحبها. انظر: مشهور حسن سلمان، الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير، ص97 – 154.

(3) مشهور حسن سلمان، المرجع السابق، ص 160–161.

(4) قال ابن العربي في الأحكام عند تفسيره الآية :" هذا كلام من لم يتحقق الشريعة ... و إذا فهمتم هذا خرجتم عن الصنف الغبي الذي أخبر الله عن الكفار فيه بقوله :﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يعني أنهم جهلوا أن الرب يأمر بما يشاء، و يكلف ما يشاء، ويرفع من ذلك بعدله ما يشاء، ويثبت ما يشاء، وعنده أم الكتاب" . ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 135.

العلماء الأخيار في قصور الفهم بالكفار"[1]. ونظيرات هذه الكلمات القاسية كثيرات في كتب ابن العربي، وكذلك الردود من القرطبي على هذه وغيرها[2]. إلا أن المراد من هذا بيان اعتماد القرطبي على ابن العربي كثيرا في تفسيره، واعتماد آرائه كلما ظهر له وجه الصواب فيها، وهذا يظهر الإعجاب الكبير، والتأثر الحاصل بآراء ابن العربي.

الأمر الثاني الذي يظهر تأثر القرطبي بابن العربي محاولة النسج على منواله في التأليف، فأول كتاب يسترعي الانتباه كتاب ((الجامع لأحكام القرآن)) ، فهو تفسير لأحكام القرآن جار مجرى كتاب((أحكام القرآن)) لابن العربي. وإن كان القرطبي قد جمع فأبدع، إلا أن ابن العربي كان بالفتق أسبق. أما الكتاب الثاني للقرطبي والذي يحيل إليه كثيرا في مؤلفاته[3]، هو كتاب((الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا))، فهذا كتاب وضعه القرطبي على نحو كتاب ابن العربي الرائع ((الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى و صفاته العلى))[4]. قال محقق((الأمد الأقصى)):"من أكثر الكتب تهمُّما بمسائله وفصوله الكتاب ((الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)) لأبي عبد الله القرطبي (ت 671 هـ)، وهو وإن خالف في مداخله ومخارجه، وسوابقه ولواحقه، فالكتاب الذي عوَّل عليه هو ((الأمد الأقصى))، فأتى عليه في كتابه و لم يغادر منه فصلا ولا أصلا، و لا نكتة و لا

---

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص 361. وانظر : مشهور حسن سلمان، الإمام القرطبي شيخ المفسرين، ص179.

[2] لقد قام الباحث محمد بن علي منصور فرحان بجمع الاستدراكات العلمية للقرطبي على ابن العربي في التفسير، فبلغت عنده سبعة و سبعين (77) استدراكا . **انظر** : محمد بن محمد فرحان،((استدراكات الإمام القرطبي على الإمام ابن العربي في التفسير في كتابه "الجامع لأحكام القرآن"– جمع ودراسة))، (رسالة ماجستير، قسم الكتاب و السنة، كلية الدعوة وأصول الدين،، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عام 1431 هـ/ 2010 م).

[3] انظر : مشهور حسن سلمان، الإمام القرطبي شيخ المفسرين، ص 146–148. ولقد طبع الكتاب. انظر : القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، 2ج، الطبعة الأولى، ضبط و تخريج وتعليق: محمد حسن جبل، وطارق أحمد محمد، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1416هـ/ 1995 م).

[4] وهذا الكتاب مطبوع، انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى و صفاته العلى، 2ج، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله التوراتي، أحمد عروبي (طنجة: دار الحديث الكتانية، 1436 هـ/ 2015 م).

بديعة، فضمَّنه كتابه، وانتخب منه لبابه، واحتفل بشواهده، واعتضد بقواعده، فمرَّة ينقله حرفا حرفا، ومرَّة يقتضب منه، وأخرى ينقل منها الورقةَ والورقتين، والمسألةَ والمسألتين، مع الإجلال والاحتفال، وإن كان تناول القاضي ببعض النقد والاعتراض"[1].

الكتاب الثالث الذي قد يجد المتأمل وجه التأثر من خلال الوضع على نفس منوال ابنِ العربي هو كتاب ((المقتبس في شرح موطأ مالك بن أنس)) ، وهذا الكتاب قد أشار إليه القرطبي في مؤلفاته وخصوصا في كتاب ((الجامع))[2]، وهو يشاكِل في الموضوع مؤلف ابن العربي ((القبس في شرح موطأ مالك بن أنس))، زيادة على ما في العنوان من ترابط في الاشتقاق بين القبس والمقتبس .

العَلمُ الأندلسي الثاني الذي يظهر تأثره بابن العربي هو الشاطبي. ويعد ابن العربي والشاطبي من العلماء الذين كان لهم أثر في المغرب الإسلامي، وامتدَّ ذلك الأثر إلى المشرق. ويجد المتتبع لكتاب الشاطبي المسمى بـ((الاعتصام)) أن فيه روحا، ونفَساً كبيرا من نفَسِ ابن العربي في كتاب ((العواصم))، أما الأثر الأول الظاهر فهو اسم الكتاب، ففي لفظة الاعتصام عند الشاطبي تعلق بلفظة العواصم عند ابن العربي، إذ أن ابن العربي أفرد كتابه لذكر العواصم المُنْجية من قواصم ومهلكات آراء الفرق الضالة، والأفكار الفلسفية الخاطئة، فهو كثيرا ما يردد كلمة الاعتصام، من ذلك قوله يحكي عن رحلته المشرقية عند نزوله أرضا طفح فيها القول بعصمة الإمام :" هذه أرض ينبغي أن يُشدَّ إلى الاعتصام فيها الحزامُ، ويُفضَّ عن غرر هذه العورات الختامُ"[3]. بالإضافة إلى هذا يلحظ تشابه الظروف التي واكبت تأليف الكتابين، فابن العربي ألف كتابه في فترة اضطرابات عرفت ضعف الدولة المرابطية، بظهور حركة الموحدين، ناشرة فكرة المهدوية، وتوالي هجمات النصارى، نتيجة سحب الجنود لإخماد الثورات الداخلية من الأندلس إلى المغرب، وظهور فتن على أيدي المريدين من المتصوفة بسبب الزج ببعض زعمائهم إلى العاصمة مراكش. بالإضافة إلى الجدل الذي دار حول ((رسائل إخوان الصفا))، وغيرها من كتب الباطنية

---

(1) عبد الله التوراتي، أحمد عروبي، ((الكتاب التي استمد منها الأمد))، ج1، ص 76، من تقديمهما لكتاب ابن العربي، الأمد الأقصى.

(2) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 21، ص 33؛ مشهور حسن، الإمام القرطبي شيخ المفسرين، ص 140.

(3) ابن العربي، العواصم، ص 45. وانظر : عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، ص 142 .

والفلاسفة، فشدَّت انتباه الناس، واستغرقت أوقات الطلبة، فكثرت الأسئلة، فجاءت العواصم من ابن العربي للإجابة عن تلك الأسئلة والأحداث المقلقة[1]. قال ابن العربي:" وأعلام الحق وإن كانت قد خفقت، فقد انتشرت ألوية الباطل واستشرفت، والناس أتباع كل ناعق، لا يفرقون بين السابق واللاحق، وأبناء ساعتهم، لا آباء عاقبتهم، أشفت عليهم القواصم السابقة، وحلقت فوقهم العواصم المتلاحقة، فإن أكبُّوا على ما هم فيه هلكوا، وإن لمَحُوا علوا، اعتلقوا النجاة وأدركوا، ولكل سابقة من القواصم لاحقة من العواصم. ونحن بتأييد الله ومعونته، نرتقي في هذا المعراج، إلى التمييز بين هذا الازدواج، وتَبيُّن ما فيه من قواصم المكر، والاستدراج، وعواصم الإنفاذ والإخراج، بفضل الله ورحمته، وهدايته، وعصمته، لاربَّ غيره"[2].

أما كتاب ((الاعتصام)) للشاطبي فهو كذلك من آخر الأعمال العلمية له[3]، ولقد نقل عن ابن العربي في كثير من المسائل، ومنها من كتاب ((العواصم))، ما رآه ابن العربي من غرائب الأهواء والنحل المنحرفة في رحلته نحو المشرق، فينقل الشاطبي الصفحات المتتالية منه[4]، مما يشير إلى مدى الإعجاب، والتأثر بما حصل لابن العربي. أما موضوعات ((الاعتصام)) فهي شبيهة بموضوعات ((العواصم))، وذلك كما أشير سابقا لتشابه الظروف التي عاشها الشاطبي بظروف ابن العربي، فقد كانت أراضي المسلمين زمن الشاطبي عرضة لهجمات النصارى، ومملكة غرناطة تجتاز مرحلة عصيبة، فمدنها وحصونها تسلب، وخيراتها وكنوزها تنهب، والناس في اللهو، والمجون تمرح وتلعب، مع

---

[1] انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، اعتناء: أبو صهيب الكرمي(عمان: بيت الأفكار الدولية)، ص 1005؛ يوسف أشباخ ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين و الموحدين، 2ج، الطبعة الثانية، ترجمة و تعليق: محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417هـ/ 1996م)،ج1، ص 215؛ محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس- عصر المرابطين و الموحدين-، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1411هـ/ 1990م)، ص307-311. عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، ص 143، 144.

[2] ابن العربي، العواصم، ص 9 .

[3] مشهور حسن سلمان، ((تعريف بالكتاب، ومواضيعه))، ج1، ص8، من تقديمه لكتاب الشاطبي، الاعتصام.

[4] فقد أورد الشاطبي قصة مناظرة ابن العربي مع الرافضة كما وردت في العواصم، فنقلها كاملة، وجميع ما تعلق بها، فيما يقارب إحدى عشرة (11) صفحة. انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص255-256، ج2، ص 69، ج3، ص326.

انقياد إلى الخرافة والشعوذة باسم الدين، أو الاعتزال والهروب من واجب الدفاع باسم الزهد والسلامة من خطر المخالطة. ومع ذلك فقد شهدت الحياة العلمية نشاطا بسبب هجرة الناس ومنهم العلماء إلى غرناطة نتيجة سقوط مدنهم[1]. وكان الشاطبي من ألمع فقهاء عصره، فقد ولي منصب الإمامة والخطابة[2]، فرام تغيير الحال، وإصلاح ما عليه الناس من وبال، لكنه وجد نفسه كابن العربي غريبا، قال الشاطبي:" وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على الطريق، وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت، لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد، ولم يكن بدعا في الأزمنة المتقدمة، فكيف في زماننا هذا ؟ "[3].

ولقد أوذي الشاطبي كذلك في محاولته الإصلاحية، فنُسِب مرة إلى الرافضة؛ لعدم التزامه ذكر الخلفاء الراشدين في الخطبة على الخصوص، ونُسِب أخرى إلى الخوارج؛ بسبب عدم التزامه ذكر الولاة في الخطبة، وعُدَّ مرة من أهل التنطع والغلو في الدين؛ بسبب التزامه في التكليف و الفتيا حمل الناس على مشهور المذهب الملتزم لا يتعداه. و فقهاؤهم

---

(1) قال ذكر لسان الدين بن الخطيب (ت: 776هـ) معاصر الشاطبي (ت:790هـ)، و بلديُّه في كتابه ((رقم الحُلل في نظم الدول)) يصف حال أحد السلاطين الذين عاصرهم الشاطبي؛ وهو محمد بن يوسف بن إسماعيل بن فرج من بني نصر(755هـ-793هـ): " لكن أضاع الحزمَ حتى غدرا * وهل يرد الحزمُ شيئا قدرا " .

وقال في آخر حاول الانقلاب على السلطان المذكور سابقا:

" ليس له نقضٌ ولا إبرامُ * و ليس للملك به احترامُ
تمثال شؤم مرسل الضفيرة * قد صِيغ من بغي و سوء سيرة
أدبر عن رأي وعن تدبير * و صار طوع الهرَج المُبير
يرقص من بهو إلى سرير * يخرج من روض إلى غدير
يظن أن الملك أمرا سهلاَ * غباوة و غِرة و جهلاَ ".

لسان الدين بن الخطيب، رقم الحلل في نظم الدول (تونس: المطبعة العمومية، 1316هـ)، ص 112، 113.

و انظر في الأحداث والقلاقل والانقلابات التي مرت بها غرناطة: لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 4ج، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد عبد الله عنان(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1393هـ/ 1973م)، ج1، ص 524؛ ج2، 23-31؛ ج4، ص 332. 333.

(2) انظر : عصمت عبد اللطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، ص 145-147.

(3) الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 15.

يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل، ويوافق هواه، وإن كان شاذا في المذهب، وتارة ينسب إلى معاداة أولياء الله؛ بسبب تحذيره من سلوكات مدَّعي التصوف، وتارة أخرى ينسب إلى مخالفة السنة والجماعة؛ بناء على أن الجماعة الناجية هي ما عليه عموم الناس في كل وقت، وإن خالف ما عليه أهل الحق في كل زمن[1]، وقد ردَّ تلك المزاعم كلها فقال:" وكذبوا عليَّ في جميع ذلك، أو وهِمُوا، والحمد لله على كل حال"[2].

وبالرغم من سلوك الإمام الشاطبي سبيل الحكمة في الدعوة والإصلاح، والتدرج في تغيير المنكر، وإحلال السنة مكان البدعة، إلا أنه رُمِيَ هو نفسه بالبدعة والضلالة. قال الشاطبي:" فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، و أن الناس لن يغنوا عنِّي من الله شيئا، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور، فقامت عليَّ القيامة، وتواترت عليَّ الملامة، وفوَّق عليَّ العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة و الجهالة"[3].

كذلك مما يلاحظ تحدث ابن العربي، والشاطبي عن نفسيهما من خلال كتابهما، فابن العربي ترجم لنفسه، وتحدث كثيرا عن حياته وأسفاره، وجميع ما لقيه، ورآه وسمعه، فهو يحتفي بالتنويه إلى ذلك عند أدنى مناسبة، فيفتخر بلقاء الأئمة الأعلام، وينتشي عند مناظرة أهل الأهواء، فيصرعهم ببديهته، و سرعة تنبهه لمكامن الداء، فيذكر إعجابهم به، وإكبارهم له رغم صغر سنه[4].

أما الشاطبي فهو وإن لم يرحل عن الأندلس، لكنه يُظهر شغفه بالعلم، وتدرجه في تلقيه وفهم مقاصد الشريعة، ويفخر هو الآخر باستيعابه للكثير من العلوم، وقدرته على الخوض فيها فيقول:" وذلك أني، ولله الحمد لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووُجِّه شطر العلم طلبي، أنظر في في عقلياته، وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت من أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المُنة المخلوقة

---

(1) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 19- 20.

(2) الشاطبي، المرجع نفسه ج1، ص 21.

(3) الشاطبي، المرجع نفسه، ج1، ص 18.

(4) انظر: ابن العربي، العواصم، ص44-55 ، 107؛ عصمت دندش، أضواء جديدة على المرابطين، ص150.

في أصل فطرتي، بل خضتُ في لُججه خوض المُحسِن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، وأنقطع من رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي؛ غائبا عن مقال القائل وعذل العاذل، ومعرضا عن صدِّ الصادِّ، ولوم اللائم"[1] .

هذه نظرة جزئية عن الأثر الذي تركه ابن العربي في بعض مالكية الأندلس، من خلال إعجابهم بكتبه، وطرقه في التأليف، ومناهجه في التعامل مع واقعه المعيش. مما يظهر المكانة الكبيرة، والمرتبة السامقة، التي تبوَّأها عند أهل بلده، وعند غيرهم من الأقطار الإسلامية، من لدن زمنهم، إلى زمننا الحاضر.

---

[1] الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 13.

الخـــــــــاتمة

الحمد لله أولا وآخرا، أما بعد،

فإذا بلغ سير المداد الخاتمة، وأفضت سطور البحث إلى ما قدَّمت، ظهر مراد البحث من محاولة تجلية بعض مظاهر التجديد الفقهي عند هذا العَلمِ المغربيِّ الشهير، الذي استرعى تراثه العلمي انتباه طائفة من الدارسين، فأقبلوا على نشره، وتحقيقه، وأسرعت أخرى إلى الكشف عن موضوع محدد من خلال هذا التراث، عن طريق التتبع، والاستقراء.

ومن هذه المحاولات جهد هذا البحث، الذي رام الكشف عن مظاهر التجديد الفقهي عند أبي بكر ابن العربي من خلال تراثه الثمين الذي يعدّ مفخرة من مفاخر المذهب المالكي، والفقه الإسلامي، والفكر الإنساني عامة. ولقد كانت نتائج هذا البحث كما يلي:

- يشير التراث الفكري الذي تركه ابن العربي إشارة واضحة، وصريحة، أنه ينتمي لمدرسة المذهب المالكي، ويشهد لذلك احتفاؤه، وإجلاله لأئمة المذهب، وفي مقدمتهم الإمام مالك، لذلك تراه يسعى لاستثمار أصوله، وتنقيح فصوله، وتنمية وتقوية أركانه، وتهذيب فروعه؛ و الاستدلال لمسائله، إذ لم يدَّخر جُهْدا في ذلك كله، فأبرز محاسنه، وأظهر مقاصده، في جميع ما كتب وسَطَرَ.

- بالرغم من انتماء ابن العربي لمذهب مالك، إلا أنه عُرِف بفكره المتحرِّر، ورأيه المتجرِّد من العصبية المذهبية العمياء، فهو لا يقدِّس الآراء التي ليس لها أصل ثابت، وأساس صحيح، فكثيرا ما يختار من آراء المذاهب الأخرى، أو يذهب إلى رأي جديد عنَّ له فيه وجهُ الصواب.وأصل هذا التحرُّر أصول المذهب، فمن أصوله (مراعاة الخلاف)، وفي هذا الأصل المميِّز للمذهب؛ إشاراتٌ لمتوسمي الاجتهاد، وإيماءات لمريدي التحرر.

- لقد اعتنى ابن العربي في ما سطره من الكتب، والمؤلفات، بجميع ما يتعلق من العلوم، والمعرفة الإسلامية، وسعى إلى التجديد فيها، وبيان آرائه في ذلك، مستدلّا عليها بأدلة تُظهِر مدى اطلاعه وتمكنه، معلِّلا لها بحِكَم، وأسرار، ومقاصد، تنبئ عن مدى فهمه لقواعد التشريع، وحسن مراعاته للسمت والهدي النبوي، وروح الشريعة السَّمْحاء، في غاياتها وأهدافها.

- لقد ظهر من خلال اختيارات التي أخذت طابع التجديد، أن ابن العربي قد توسَّع في القول بالقياس، مع القدرة على بيان وجه الإلحاق، وصوابه كما فعل بإلحاق السَّارقين المسلحين، الذين يأزُر بعضُهم بعْضاً بالمحاربين، وإلحاق الحرابة في العِرْض بالمال على سبيل الأولوية. كل هذا مع صفاء النظر، ونصرة للدليل، مع السعي إلى التصحيح، أو التنبيه، أو التصويب، أو لفت الانتباه إلى كثير من المسائل التي درج الأصوليون، أو الفقهاء على ترديدها دون تحقيق.

- لقد حاول ابن العربي التجديد في العمل بعد تجديده في العلم، فقد سعى إلى تجسيد آرائه في الواقع المَعِيش، لمَّا أتيحت له فرصة الحكم، والقضاء، فكان مثلاً للعلماء العاملين، ولكنَّه وجد العامة والخاصة من سَعْيَه يصدُّون. فأوذي في ماله، وبيته، وكتبه، فصبر، فكانت له العاقبة المحمودة، والذكر الحسن، والذكرُ للإنسانِ، عُمُرٌ ثانٍ، فأين ذِكْر الصَادَّين عنه، وعن سعيه في زمن الحاضرين؟

- لقد دعا ابنُ العربي إلى الاجتهاد، فعَابَ على العلماء الرُّكون إلى التقليد، والخلود إلى ترديد أقوال السابقين، وعدم التصدي لحل المشكلات المستجدة، بما يملكون من أدوات تؤهلهم لذلك، مما سبب نضوب مياه العلم، كما عاب على الفقهاء الجنوح للتخريج الفقهي، والإغراق فيه، وجَعَلَهُ تقولاً على الإمام. كما قدَّم ابنُ العربي في اعتماد أقوال مالك في المُوَطَّأَ على المدونة، باعتباره شجرة الإمام الطيبة التي تعاهدها مدة حياته، إلى آخر يوم منها بالتهذيب والتنقيح.

- لقد شارك ابنُ العربي، وأسهم في التأليف في غالب العلوم الإسلامية، رغبة منه في المشاركة، والتجديد المستوعب لجميع مناحي العلوم، والمعارف، والاعتقادات، والتزكية، والأخلاق، وطرق التعليم، ومناهجه.

هذا ما يمكن أن يشار إليه كنتائج لهذا العمل، أما فيما يتعلق بالتوصيات، فالملاحظ أن ابن العربي، وما خلَّفَهُ من إنتاج علمي، هو بحاجة إلى مجموعة من الدراسات المتعلقة بمسائل تفرَّدها بها ابن العربي، من هذه المسائل:

المسألة الأولى: اضطرابه في كثير من المسائل الفقهية، فالمتتبع لكتبه يجده، ينقل الرأي في مسألة معينة في أحد كتبه، فيحشد الأدلة الداعمة لذلك الرأي، مع رد الرأي المخالف، ولو بشكل فيه حدّة. فإذا أراد القارئ معرفة رأيه في المسألة نفسها في كتاب آخر له، وَجَدَهُ يقول بالرأي المخالف، وهذه المسائل التي ينقل الرأيين فيها كثيرة، قد يجد العادّ لها أنها بلغت حدود الثلاثين والمئة[1]. فهذا الاختلاف في الاختيار عند ابن العربي، يدعو أولا إلى محاولة الكشف عن تاريخ تأليفه لتلك الكتب حتى يُعرف المتقدم من المتأخر، لنعرف رأي ابن العربي الأخير فننسبه إليه حق النسبة. لذلك قد أعرض البحث عن التعرض لمسائل مشهورة تفرد بها ابن العربي، وأثار بها الناس، قديما وحديثا، لأنها تحمل هذه الصفة من الاضطراب. كمسألة (ذبائح أهل الكتاب) مثلا.

وقد تكون مسألة معرفة المتقدم من المتأخر من كتبه عسرة، وذلك لسببين:

السبب الأول: وذلك أن ابن العربي، فُقِدت كتبه إثر النكبة التي أصابته بإشبيلية، ولمَّا وَرَدَ قرطبة، حاول استدراك ما فات منها، فأخذ في إملاء شيء منها على طلبته إما في شكلها الأول، أو في شكل مختصر كما فعل في ((مختصر النَّيِّرين في شرح الصحيحين)). بالإضافة إلى هذا نجد يخبرنا أنه قد أملى بعض كتبه على تلاميذه خلال مدة طويلة، فقد أملى تفسيره ((أنوار الفجر في مجالس الذكر)) في نحو من عشرين سنة، فلم ينضبط الكتاب للخلق، وإنما حصَّل كلُ واحد منهم جزءاً دون جزء، وفي وقت دون وقت[2].

أما **السبب الثاني** : خفاء معالم من سيرته[3]، فقد يجد المتتبع لسيرة ابن العربي، انطماس فترة كبيرة من حياته، فبينما يذكر ابن العربي ابتداء أمره، في شبابه، ورحلته، إلى عودته، ثم يختفي ذكره سيرته، والأحداث التي مرت به إلى أن يظهر في فترة متأخرة جدا، وهي فترة رافقت واقعة نهب داره بإشبيلية، و رحيله إلى قرطبة، و عكوفه على الدرس، و إملاء

---

(1) قد أشار الباحث أحمد أمحرزي علوي إلى كثير من اضطرابات ابن العربي، ومخالفاته للإجماع، وحكايته الإجماع في مسائل مشهورٌ الخلاف فيها، وأفرد لذلك بابا أسماه (أوهام ابن العربي). انظر :أحمد أمحرزي علوي، القاضي أبو بكر ابن العربي المعافري و جهوده في خدمة الفقه المالكي،ج1، ص 373.

(2) انظر : ابن العربي، قانون التأويل، ص 655.

(3) انظر : عبد الله التوراتي، أحمد عروبي، ((خفاء معالم من سيرته))، ج1، ص 27، من تقديمهما لكتاب ابن العربي، الأمد الأقصى.

الكتب، فإذا عاد إلى إشبيلية، عاد الخفاء إلى سيرته، فيبقى قرابة عشر سنوات في بلدته، فلا يجري له ذكر، إلى أن يرحل عنها إلى مراكش مع الوفد المبايع للموحدين، ثم يرحل بعدها عن هذه الدار الفانية إلى الدار الباقية، ولا يجري على سطور المؤرخين له ذكرٌ.

ولكن بالرغم من هذا فيمكن أن يُوجَد بحثٌ يعنى بدراسة هذه الاضطرابات الفقهية عند ابن العربي، بعد جمعها، والمقارنة بينها، وضم الشبيه إلى الشبيه، مع الاستعانة بشيء من التاريخ، للتوصل إلى الرأي المتأخر، أو الرأي الذي يعكس الروح العلمية، والهدي العملي لابن العربي، أو يعكس تصرفات ابن العربي في غالب المسائل التي له فيها رأي واحد، أو سار فيها على نسق ظاهر.

المسألة الثانية : لقد قسم الإمامُ الطاهر ابن عاشور المؤلفين من المتأخرين إلى قسمين، فقال:" **منهم** من ينقل كل ما وصل إليه، و**منهم** من يرتقي فيُزيِّن تأليفه بالنقل عن العلماء المشاهير، مثل: الغزالي، وعبد القاهر، وابن العربي. لكن قلَّما تجد من نسج على منوال هؤلاء العظماء، مع أن تقليدَ العظيمِ سنةٌ فطرية، ولكن التقليد إذا صافحه الضعف والفتور، تعلق بسفاسف الأمور، ومع هذا يمرون بالمواضع المشكلة من كلام المتقدمين فلا ينقِّحونها، نحو:كلام عبد القاهر في المعاني الثواني، وكلام الغزالي في باب البيان من ((المستصفى))، وكلام ابن العربي في المتشابه من ((شرح الترمذي))"[1].

في كلام ابن عاشور السابق إشارة إلى موضوع يستحقُّ الطَّرْقَ من خلال بحث عن هذه المسألة، ونظيرتها عند ابن العربي من خلال كتبه جميعها، وقد استجدَّ للناس من كتب ابن العربي نصيب وافر. أو من خلال النظر فيها عند غيره مع المقارنة بين المجهودين في أصوله التي ربما أشار إليها ابن العربي، أو تفصيلاته التي ربما تناولها في غيره من الكتب.

المسألة الثالثة: لابن العربي رأي في القراءات غريب، يستوجب الدراسة، والتوجيه، وهو قوله :" والذي أختاره لنفسي إذا قرأت، أكثر الحروف المنسوبة إلى قالون، إلا الهمز فإني أتركه أصلا، إلا فيما يحيل المعنى، ولا عين (عيون) فإن الخروج من كسر إلى ياء

---

[1] محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص153- 154.

مضمومة لم أقدر عليه، ولا أكسر ميم (مت)، وما كنت لأمدَّ مدَّ حمزة، و لا أقف على الساكن وقْفَته. ولا أقرأ بالإدغام الكبير لأبي عمرو، ولو في تسعين ألفا قراءة، فكيف في رواية (بحرف من سبعة أحرف). ولا أمدُّ ميم ابن كثير، ولا أضمُّ هاء (عليهم) و (إليهم) وذلك أخف. وهذه كلها أو أكثرها عندي لغات، لا قراءات، لأنها لم يَثْبت منها عن النبي ﷺ شيء، وإذا تأملتها رأيتها اختيارات مبنية على معانٍ، ولغات" [2].

وهذا و الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد ولد آدم،

و آله و صحبه و إخوانه أجمعين .

[2] ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 363- 364.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الفرقان	﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا (30) ﴾	30	59
النساء	﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ (الهامش)	11	68
التوبة	﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾	85	69
التوبة	﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ﴾	109	70
المائدة	﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾	47	70
الأنعام	﴿ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾	146	71
البقرة	﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾	220	71
الممتحنة	﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾	8	71
البقرة	﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾	64	75
البقرة	﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾	231	77
البقرة	﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾	186	80
التوبة	﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ﴾ (الهامش)	5	82
البقرة	﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾	192	83
النساء	﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ ﴾	6	84

النساء	﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ ﴾	11	87
المائدة	﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ ﴾	89	87
البقرة	﴿ وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾	225	88
البقرة	﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ ﴾	229	88
الإسراء	﴿ وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ ﴾	36	91
النساء	﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ ﴾	35	99
البقرة	﴿ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ ﴾	231	105
الفرقان	﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرٗا ﴾	54	109
النساء	﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾	24	110
النساء	﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ ﴾ (الهامش)	23	110
الإسراء	﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾	78	112
النساء	﴿ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ وَأَمۡتِعَتِكُمۡ فَيَمِيلُونَ عَلَيۡكُم مَّيۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ ﴾	101	119

البقرة	﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾	281	152
البقرة	﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ﴾	282	152
النحل	﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَـٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	67	173
النحل	﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الهامش)	101	173

فهرس الأحاديث النبوية و الآثار

فهرس الأعلام

فهرس الدول والفرق و المذاهب و النحل

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس المصادر والمراجع.

- **القرآن الكريم**، الطبعة الثالثة، المغرب: مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، 2012م.

- **ابن الأبار**، محمد بن عبد الله. **المعجم في أصحاب القاضي الصدفي**. الطبعة الأولى. تحقيق: إبراهيم الأبياري.القاهرة : دار الكتاب المصري،1410هـ/1989م.

- **الإبراهيمي**، محمد البشير. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**.5ج. الطبعة الأولى. جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997 م.

- **أحمد**، محرزي علوي. **القاضي أبو ابن العربي المعافري وجهوده في خدمة الفقه المالكي**. 2ج. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم، 1434هـ/ 2013م.

- **أسامة**، شحادة، وهيثم الكسواني. **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم**. 3ج. الطبعة الأولى. القاهرة : مكتبة مدبولي، 1428هـ/ 2007 م.

- **الأهواني**، أحمد فؤاد. **التربية في الإسلام**. القاهرة : دار المعارف، 1968م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. الطبعة الأولى. دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ/ 2002م.

- **الباجي**، سليمان بن خلف. **المنتقى شرح موطأ مالك**. 9ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا . بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.

- **الباجي**، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**. الطبعة الثالثة. تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م.

- **ابن بشكوال**، خلف بن عبد الملك. **الصلة**. 3ج.الطبعة الأولى. تحقيق: شريف أبو العلا العدوي.القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، 1429 هـ / 2008م .

- **بكر**، بن عبد الله أبو زيد. **الاجتهاد و مجالاته**. الطبعة الثانية. مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. جدة: ع 6. السنة 4، 1426 هـ/ 2005 م.

- **ابن بلبان،** علي الفارسي. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان.** 18ج. الطبعة الثانية، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط . بيروت: مؤسسة الرسالة: 1414هـ/ 1993م.

- **البناني. حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع.** 2ج. دار الفكر، 1402 هـ/ 1982 م.

- **البهوتي**، منصور بن يونس الحنبلي. **شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المنتهى.** 7ج. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. دمشق: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2000 م.

- **البوطي،** محمد سعيد رمضان. **هل المصالح المرسلة من خصائص المذهب المالكي**. بحوث الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي. 7ج. الطبعة الأولى. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1425 هـ/ 2004م.

- **الترمذي**، محمد بن عيسى بن سورة . **سنن الترمذي**. تخريج واعتناء : محمد ناصر الدين الألباني. مشهور حسن سلمان. الرياض، مكتبة المعرفة.

- **التنبكتي،** أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. الطبعة الأولى. إشراف، وتقديم: عبدالحميد عبد الله الهرامة. طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1398 من وفاة الرسول/ 1989 م.

- **ابن الجد،** محمد بن عبد الله الإشبيلي. **أحكام الزكاة،** الطبعة الأولى. عناية محمد شايب شريف . بيروت: دار ابن حزم 1432هـ/ 2011 م.

- **الجزري،** عز الدين بن الأثير. **اللباب في تهذيب الأنساب.** 3ج . بغداد: مكتبة المثنى.

- **ابن جزي،** محمد بن أحمد. **القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية**. تحقيق: محمد بن سيدي محمد مولاي.

- **جعيَّط،** محمد العزيز. **الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية**. الطبعة الثانية. تونس: مكتبة الاستقامة .

- **جميلة،** بوخاتم، **التجديد في أصول الفقه**. الطبعة الأولى. مصر: دار الفاروق، 2010 م.

- **ابن الجوزي،** عبد الرحمن. **صيد الخاطر**.الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/ 2003 م.

- **الجوهري،** إسماعيل بن حماد، **الصحاح**. 6ج. تحقيق :أحمد عبد الغفور عطار. الطبعة الثانية. بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ/ 1979 م.

- **ابن حجر العسقلاني،** أحمد بن علي . **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. 17ج. الطبعة الأولى. اعتناء: نظر محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، 1426 هـ/ 2005 م.

- **الحجوي،** محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. 4ج. الرباط، إدارة المعارف، 1340 هـ.

- **ابن حزم،** علي بن أحمد بن سعيد. **المحلى بالآثار**.11ج. تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد منير الدمشقي.القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ.

- **حسين،** عبد الله با نبيلة. **ابن خلدون و تراثه التربوي**. الطبعة الأولى .بيروت: دار الكتاب العربي، 1404 هـ/ 1984 م.

- **الحطاب،** محمد بن محمد . **تحرير الكلام في مسائل الالتزام**. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد السلام محمد الشريف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1404 هـ/ 1984 م.

– **الحطاب،** محمد بن محمد. **مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل.**7ج. الطبعة الأولى، مراجعة وتصحيح: محمد سالم بن عبد الودود، اليدالي بن الحاج أحمد. نواكشوط: دار الرضوان للنشر، 1431هـ/ 2010م.

– **الحميدي،** محمد بن أبي نصر فتوح .**جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس.** مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.

– **الحموي،** ياقوت بن عبد الله . **معجم البلدان.** 5ج. بيروت: دار صادر، 1397 هـ/ 1977.

– **حورية،** تاغلابت. **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد.** رسالة دكتوراه، قسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007م/2008م.

– **خالد،** بن مساعد الرويتع، **التمذهب دراسة نظرية نقدية.** 3ج. الطبعة الأولى. الرياض: دار التدمرية، 1434هـ/ 2013 م .

– **الخشني،** محمد بن حارث . **أخبار الفقهاء والمحدثين.** دراسة و تحقيق: ماريا لويسا آبيلا، ولويس مولينا. مدريد : معهد التعاون مع العالم العربي، 1991م.

– **ابن الخطيب** ، لسان الدين. **رقم الحلل في نظم الدول.** تونس: المطبعة العمومية، 1316هـ.

– **ابن الخطيب** ، لسان الدين . **الإحاطة في أخبار غرناطة.** 4ج، الطبعة الثانية. تحقيق: محمد عبد الله عنان. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1393هـ/ 1973م.

– **ابن خلدون،** عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون.** اعتناء: أبو صهيب الكرمي. عمان:بيت الأفكار الدولية

– **ابن خلدون،** عبد الرحمان.**مقدمة التاريخ.** 2ج. الطبعة الأولى.تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب،1425 هـ/ 2004 م.

- **خليل،** بن إسحاق الجندي، **التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب.** 9ج. الطبعة الأولى. ضبط وتصحيح: أحمد بن عبد الكريم نجيب.القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ/ 2008م.

- **خليل،** بن إسحاق الجندي. **مختصر العلامة خليل.** تحقيق : أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/ 2005 .

- **خوليان،** ريبيرا. **التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيرتها الغربية.** الطبعة الثانية. ترجمة: الطاهر أحمد مكي. القاهرة : دار المعارف، 1994 م.

- **ابن خير الإشبيلي** ، أبو بكر محمد. **فهرسة ابن خير الإشبيلي.** الطبعة الأولى. تحقيق: بشار عواد، ومحمود بشار عواد . تونس: دار الغرب الإسلامي، 2009م.

- **أبو داود،** سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود.** تخريج واعتناء: محمد ناصر الدين الألباني. مشهور حسن سلمان .الرياض: مكتبة المعارف.

- **الدسوقي،** محمد. **التجديد في الفقه الإسلامي.** الطبعة الأولى. بيروت: دار المدار،2006م.

- **الدسوقي،** محمد عرفة . **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.** 4ج. مصر: دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي .

- **الذهبي،** محمد شمس الدين. **تذكرة الحفاظ.**4ج. تصحيح: عبد الرحمن المعلمي . بيروت: دار الكتب العلمية.

- **الذهبي، سير أعلام النبلاء.** 25ج. الطبعة الحادية عشر. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي .بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م.

- **الرجراجي،** علي بن سعيد . **مناهج التحصيل و نتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها.** 10ج. الطبعة الأولى. اعتناء: أبو الفضل الدمياطي. أحمد بن علي . بيروت: دار ابن حزم،1428 هـ/ 2007 .

- **ابن رشد الجد،** محمد بن أحمد بن القرطبي. **البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه و التعليل في مسائل المستخرجة.** 20ج. الطبعة الثانية. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1407هـ/ 1988م.

- **ابن رشد الجد،** محمد بن أحمد القرطبي. **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات.** 3ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ/ 1988 م.

- **ابن رشد الحفيد،** محمد بن أحمد. **بداية المجتهد و نهاية المقتصد.** 4ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد صبحي حلاق. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415 هـ.

- **ابن رشد الحفيد. الضروري في أصول الفقه.** الطبعة الأولى. تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994 م)،

- **أبو زهرة،** محمد. **مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه** .القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

- **ابن أبي زيد،** أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني . **الذب عن مذهب مالك.** 2ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد العلمي. الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 1432 هـ/ 2011 م.

- **ابن أبي زيد،** أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني. **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات.**15ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.

- **السبكي**، تاج الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**. 10ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو.القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383ه /1963 م.

- **سحنون**، بن سعيد التنوخي. **المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي**. 4ج، الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه / 1994 م.

- **السرخسي**، محمد بن أبي سهل الحنفي. **المبسوط**. 31ج. بيروت: دار المعرفة، 1409ه/ 1989م.

- **سعيد**، أعراب. **دور المغاربة في تربية الطفل**. مجلة دعوة الحق. الرباط: العدد 5، السنة 20. جمادى الثانية عام 1399ه/ ماي 1979م.

- **سعيد**، أعراب. **مع القاضي أبي بكر بن العربي- و به مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة-**. الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلامي،1407ه/1987م.

- **سعيد**، شبار. **الاجتهاد و التجديد و أصول الفقه في فكرنا المعاصر**- الاجتهاد الجماعي نموذجا. كتاب الإحياء "الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر". الطبعة الأولى. الرباط: العدد الأول. 1434 ه/ 2013 م.

- **الشاطبي**، أبو إسحاق .**الاعتصام**. 4ج. ضبط و تعليق: مشهور حسن سلمان . مكتبة التوحيد.

- **الشاطبي. الموافقات**.6ج. ضبط و تعليق: مشهور حسن. الطبعة الأولى. المملكة العربة السعودية: دار ابن عفان للنشر و التوزيع، 1417ه/ 1997.

- **الشافعي**، محمد بن إدريس. **الأم**.11ج. الطبعة الأولى. تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، 1422ه/2001 م.

- **شكيب**، أرسلان، **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية**. 2ج. الطبعة الأولى. فاس: المكتبة التجارية الكبرى، 1355ه/ 1936م.

- **الشنقيطي**، أحمد بن أحمد المختار الجكني. **مواهب الجليل من أدلة خليل**. 4ج. قطر: دار إحياء التراث الإسلامي، 1403هـ/ 1983 م).

- **الشنقيطي**، أحمد بن المرابط. **مقرب المقاصد فيما للفقه المالكي من المقاصد.**

- **الشنقيطي**، أحمد بن أحمد المختار الجكني. **مواهب الجليل من أدلة خليل**. 4ج. قطر: دار إحياء التراث الإسلامي، 1403هـ/ 1983 م.

- **الشنقيطي**، محمد الأمين. **المصالح المرسلة**. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة ابن تيمية: 1424هـ/ 2003 م.

- **الشنقيطي**، باب بن الشيخ سيدي. **إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين**. الطبعة الأولى. تحقيق: الطيب بن عمر الحسين الجكني. بيروت: دار ابن حزم، 1418هـ/ 1997.

- **الشنقيطي**، محمد. بن أبي مدين بن أحمد . **الصوارم و الأسنة في الذب عن السنة**. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ/ 1987م.

- **الشهرستاني**، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. 2ج. الطبعة الثالثة. تحقيق: أمير مهنا، علي فاعود. بيروت: دار المعرفة، 1414هـ/ 1993م.

- **الشوكاني**، محمد بن علي . **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. 2ج. الطبعة الأولى. تحقيق: سامي بن العربي الأثري. الرياض: دار الفضيلة، 1421هـ/ 2000م.

- **الشوكاني**، محمد بن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**. 8ج. الطبعة الأخيرة. مصر : مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

- **الشيرازي**، إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشافعي. **طبقات الفقهاء**. تحقيق وتقديم: إحسان عبَّاس. بيروت: دار الرائد العربي

- **ابن الصلاح،** عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **طبقات الفقهاء الشافعية.** 2ج. الطبعة الأولى. تحقيق وتعليق: محي الدين علي نجيب . بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1413هـ/ 1992م.

- **عادل،** الشويخ. **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية.** الطبعة الأولى.طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 1420 هـ/ 2000م.

- **عادل،** نويهض. **معجم أعلام الجزائر.** الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1400 هـ/ 1980م.

- **ابن عاشور،** محمد الفاضل . **محاضرات** . تونس: مركز النشر الجامعي، 1999 م.

- **ابن عاشور،** محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب** – التعليم العربي و الإسلامي دراسة تاريخية و آراء إصلاحية ، الطبعة الثانية. تونس: دار سحنون للنشر و التوزيع، 1428 هـ/ 2007 م.

- **ابن عاشور،** محمد الطاهر. **تفسير التحرير و التنوير.** 30ج. تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.

- **عبد الأمير،** شمس الدين، **الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الأزرق.** الطبعة الأولى. بيروت: دار اقرأ للنشر والتوزيع و الطباعة 1404 هـ/ 1984م.

- **ابن عبد البر،** يوسف بن عمر النمري القرطبي. **اختلاف أقوال مالك و أصحابه.** الطبعة الأولى. تحقيق : حميد محمد لحمر، ميكلوش موراني.بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003 م.

- **ابن عبد البر، الاستذكار.** 30ج. الطبعة الأولى. عناية وتوثيق: عبد المعطي أمين قلعجي. دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر، 1414هـ/ 1993 م. (اعتمد عليها مرة واحدة فقط في صفحة 157).

- **ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله.** 2ج. الطبعة الأولى. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. الدمام : دار ابن الجوزي، 1414 هـ/ 1993م .

- **ابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي.** الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ 1992 م.

- **ابن عبد البر. موسوعة شروح الموطأ (التمهيد و الاستذكار).** 25ج. الطبعة الأولى. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1426هـ/ 2005م.

- **ابن عبد ربه،** أحمد بن محمد الأندلسي. **كتاب العقد الفريد.** 5ج. الطبعة الأولى. تحقيق:بركات يوسف هبود.بيروت : شركة دار الأرقم، 1420 هـ/ 1999 م.

- **عبد الرحمن،** الزخنيني. **ابن العربي المالكي بين التحرر الفكري والتقيد المذهبي.** الموافقات. الجزائر، العدد الثاني. ذو الحجة 1413هـ/ 1993م .

- **عبد الرحمن،** الزخنيني. **ابن العربي الأصولي** . مجلة الموافقات. تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين. الجزائر العاصمة: ع 3. ذو الحجة 1414 هـ/ جوان 1993م.

- **عبد الرزاق،** بن همام الصنعاني. **المصنف.** 12ج. الطبعة الأولى. تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ/ 1970م.

- **عبد السلام،** العسري، **نظرية الأخذ بماجرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي.**المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1417 هـ/ 1996م .

- **عبد السلام،** فيغو. **مشاهير الفقهاء المالكية الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد المطلق بعد القرن الرابع إلى الآن.** ندوة إحياء التراث الإسلامي- التراث المالكي في الغرب الإسلامي-.المغرب: جامعة الحسن الثاني . كلية الآداب و العلوم الإنسانية .

- **عبد العزيز**، بن عبد الله. **الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب.** الطبعة الثانية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1403 هـ / 1984 م.

- **عبد العزيز،** الخليفي. **الاختلاف الفقهي في المذهب المالكي مصطلحاته و أسبابه.** الطبعة الأولى. 1414 هـ/ 1993 م.

- **عبد الله،** العمراني. **البيئة و أثرها في صياغة مذهبنا المالكي.** مجلة دعوة الحق، المغرب: ع 245، 1985 م.

- **عبد الله،** معصر. **تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي.** الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/2007م.

- **عبد الله**، بن محمد الشمراني. **المدخل إلى علم المختصرات.المختصرات الفقهية نموذجا**.الطبعة الأولى .الرياض: دار طيبة للنشر و التوزيع، 1429هـ/ 2008 م.

- **عبد الله،** بن منصور الغفيلي. **نوازل الزكاة (دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة.** الطبعة الأولى. الرياض: بنك البلاد و دار الميمان، 1429 هـ/ 2008م.

- **عبد الوهاب،** بن علي بن نصر البغدادي. **الإشراف على نكت مسائل الخلاف.** 2ج. الطبعة الأولى. مقارنة و تخريج و تقديم : الحبيب بن طاهر . بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ/ 1999م.

- **العدوي،** علي بن أحمد . **حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل.** 8ج. الطبعة الثانية. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية،1317هـ .

- **ابن العربي. أحكام القرآن.** 4ج، الطبعة الثالثة. تخريج و تعليق: محمد عبد القادر عطا.بيروت: دار الكتب العلمية، 2003هـ/ 1424م .

- **ابن العربي. أحكام القرآن الصغرى.** الطبعة الأولى. تحقيق: أحمد فريد المزيدي.بيروت: درا الكتب العلمية، 1427هـ/2006 م.

- **ابن العربي. الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى.**2ج. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الله التوراتي، وأحمد عروبي . طنجة: دار الحديث الكتانية، 1436هـ/2015م.

- **ابن العربي. العواصم من القواصم.** تحقيق: عمار طالبي. القاهرة : مكتبة دار التراث.

- **ابن العربي. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي.** 12ج. بيروت: دار الكتب العلمية .

- **ابن العربي. قانون التأويل.** الطبعة الأولى. دراسة و تحقيق: محمد السليماني .جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1406هـ/1986م.

- **ابن العربي. القبس في شرح مالك بن أنس.** 3ج. دراسة و تحقيق: محمد عبد الكريم ولد كريم. الطبعة الأولى.بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م.

- **ابن العربي. المحصول في أصول الفقه.** الطبعة الأولى. اعتناء وتعليق: حسين علي اليدري، سعيد فودة. الأردن: دار البيارق، 1420هـ/ 1999م.

- **ابن العربي. المسالك في شرح موطأ الإمام مالك.** 8ج، الطبعة الأولى. تحقيق: محمد وعائشة السليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ/2007م.

- **ابن العربي. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم.** 2ج. تحقيق: عبد الكبير العلوي المدغري. مصر: مكتبة الثقافة الدينية .

- **عصمت،** عبد اللطيف دندش. **أضواء جديدة على المرابطين.** الطبعة الأولى. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991م.

- **عليش**، محمد أحمد . **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه**. 2ج.بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.

- **عليش**، محمد. **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل**. 9ج. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع، 1404هـ/ 1984 م.

- **علي**، جميل خلف. **الضوابط العلمية لدراسة و تجديد الفقه الإسلامي**.

- **علي**، بن عبد الله الدفاع. **رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية و الإسلامية**.المملكة العربية السعودية، مكتبة التوبة.

- **ابن العماد**، الحنبلي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. 10ج. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد القادر ومحمد الأرناؤوط . دمشق : دار ابن كثير، 1414 هـ/ 1993 م.

- **عماد** عبدالله الشريفي، وأحلام محمود مطالقة. **أثر الوراثة و البيئة في بناء الشخصية الإنسان في السنة النبوية والفكر التربوي المعاصر**– دراسة مقارنة . مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية و القانونية. الشارقة: العدد الأول. 1430هـ /2009م.

- **عمر**، الجيدي. **العرف والعمل في المذهب المالكي**. المغرب: اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي، 1982 م.

- **عمر**، الجيدي. **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**. الطبعة الأولى.الرباط: الهلال العربية للطباعة والنشر،1993 م.

- **عياض**، بن موسى اليحصبي. **ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. 2ج. الطبعة الأولى. ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم(بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998 م.

- **عياض**، بن موسى اليحصبي. **التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة.** 3ج. الطبعة الأولى. تحقيق: محمد الوثيق، عبد النعيم حميتي. بيروت: دار ابن حزم، 1432هـ/ 2011 م.

- **عياض، الغُنية.** الطبعة الأولى. تحقيق: ماهر زهير جرار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402هـ / 1982م.

- **الغزالي،** أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل.** تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد : مطبعة الإرشاد، 1390هـ/ 1971م.

- **الغلاوي**، محمد النابغة بن عمر. **بوطليحية.** الطبعة الأولى. تحقيق: يحيى بن البراء.مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1442هـ/ 2002م.

- **الغماري**، عبد الحي بن محمد بن الصديق. **تبيين المدارك لرجحان سنية تحية المسجد وقت خطبة الجمعة في مذهب مالك.** دار الفرقان للنشر الحديث .

- **ابن فارس. معجم مقاييس اللغة.**6ج. تحقيق:عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1399هـ /1979 م.

- **الفاسي**، محمد. بن قاسم القادري . **رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام .**

- **الفاسي**، محمد بن مسعود الطرنباطي. **بلوغ أقصى المرام في شرف العلم و ما يتعلق به من الأحكام.** الطبعة الأولى. دراسة وتحقيق: عبد الله رمضاني. الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 1429هـ/2008 م.

- **الفتح**، ابن خاقان، الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الإشبيلي. **مطمح الأنفس ومسرح التأنُّس في ملح أهل الأندلس.** الطبعة الأولى. دراسة وتحقيق: محمد علي الشوابكة .بيروت:مؤسسة الرسالة، 1403هـ/1983 م.

- **ابن فرحون**. برهان الدين إبراهيم بن علي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. الطبعة الأولى. دراسة وتحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997 م.

- **ابن فرحون**، برهان الدين إبراهيم بن علي. **كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب**. الطبعة الأولى. دراسة، وتحقيق: حمزة أبو فارس، عبد السلام الشريف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990 م.

- **ابن فرحون**، برهان الدين إبراهيم بن علي. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية و مناهج الأحكام**.2ج. الطبعة الأولى. تخريج وتعليق: جمال مرعشلي.بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1995 م.

- **ابن الفرس**، عبد المنعم بن عبد الرحيم. **أحكام القرآن**. 3ج، الطبعة الأولى. تحقيق : طه بن علي بوسريح . بيروت: دار ابن حزم، 1427 هـ/ 2006 م.

- **ابن قدامة**، عبد الله بن أحمد . **المغني**.15ج. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو. الطبعة الثالثة .الرياض: دار عالم الكتب، 1417 هـ/ 1997 م.

- **القرافي**، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول** . مطبوع بحاشية منهج التحقيق و التوضيح لحل غوامض التنقيح لمحمد جعيط. 2ج. الطبعة الأولى .تونس: مطبعة النهضة، 1340-1345هـ/1921-1926م .

- **القرافي**، أحمد بن إدريس. **الفروق**. وبحاشيته إدرار الشروق على أنوار البروق. 4ج. الطبعة الأولى. تحقيق وتعليق: عمر حسن القيام .بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424 هـ/ 2003 م.

- **القرافي**، أحمد بن إدريس. **الأمنية في إدراك النية**. الطبعة الأولى. تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح . الرياض: مكتبة الحرمين، 1408 هـ/ 1988 م.

- **القرطبي،** محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان،** 24ج. الطبعة الأولى. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م.

- **القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.** 2ج. الطبعة الأولى. ضبط و تخريج وتعليق: محمد حسن جبل، وطارق أحمد محمد. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1416هـ/ 1995 م.

- **ابن القطان،** المراكشي. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان.** الطبعة الثانية. تحقيق: محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1410هـ/ 1990م.

- **القشيري.** عبد الكريم بن هوازن. **لطائف الإشارات.** 6 ج . تحقيق : إبراهيم بسيوني. القاهرة: دار الكتاب العربي .

- **الكاساني،** أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.** 7ج،. الطبعة الثانية . بيروت: دار الكتاب العربي، 1394 هـ/ 1974 م.

- **كمال،** الحاج غلتول العروسي. **دراسة وتحقيق كتاب محاسن الشريعة للقفال الشاشي الكبير.** 2ج. رسالة دكتوراه، قسم الفقه و الأصول، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عام 1412هـ/ 1992م.

- **اللقاني،** إبراهيم . **منار أصول الفتوى و قواعد الإفتاء بالأقوى.** تحقيق: عبد الله الهلالي.المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- **ابن ماجه،** محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه.** الطبعة الأولى. حكم على الأحاديث و اعتناء: محمد ناصر الدين الألباني، مشهور حسن سلمان . الرياض: مكتبة المعارف.

- **الماوردي،** علي بن محمد البصري. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي.** 18ج. الطبعة الأولى. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود . بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/ 1994م .

- **المباركفوري،** صفي الدين. **منة المنعم في شرح صحيح مسلم.** 4ج. الطبعة الأولى. الرياض: دار السلام، للنشر و التوزيع، 1420هـ/ 1999م.

- **محمد،** إبراهيم علي. **اصطلاح المذهب عند المالكية.** الطبعة الأولى.دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، 1421هـ/ 2000 م.

- **محمد،** أزضوض التناني. **إبداعات ابن العربي في ميدان مقاصد الشريعة من خلال كتابه " أحكام القرآن"**. مجلة المذهب المالكي، المغرب: العدد الرابع عشر.

- **محمد،** بن حسن شرحبيلي. **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي.** المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1421هـ/2000 م.

- **محمد الخضر،** حسين. **الدعوة إلى الإصلاح** . القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1346 هـ.

- **محمد،** رياض. **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي.** الطبعة الأولى. المغرب: مطبعة النجاح، 1416هـ/ 1996 م.

- **محمد،** سعيد بسطامي. **مفهوم تجديد الدين.** الطبعة الثانية. المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات و البحوث، 1433 هـ/ 2013 م .

- **محمد،** صالح البنداق. **الجواهر المختارة من تراث العرب.** الطبعة الأولى. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1399هـ/ 1979م .

- **محمد،** عبد الله عنان. **دولة الإسلام في الأندلس- عصر المرابطين و الموحدين-**. الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1411هـ/ 1990م .

- **محمد،** عيسى . **مدرسة العراق المالكية، النشأة و الخصائص.** أعمال الملتقى الوطني الرابع للمذهب المالكي . دار الثقافة بعين الدفلة.. عين الدفلة: ع 4. 1429 هـ/ 2008 م.

- **محمد،** بن محمد فرحان. **استدراكات الإمام القرطبي على الإمام ابن العربي في التفسير في كتابه "الجامع لأحكام القرآن"- جمع ودراسة.** رسالة ماجستير، قسم الكتاب و السنة، كلية الدعوة وأصول الدين،، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عام 1431 هـ/ 2010 م.

- **محمد،** مصطفى شلبي. **تعليل الأحكام.** بيروت: دار النهضة العربية، 1401 هـ/ 1981 م.

- **مخلوف** ، محمد بن محمد. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،** 2ج. القاهرة: المطبعة السلفية و مكتبتها، 1349 هـ.

- **المراكشي،** ابن عذاري. **البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب.** الطبعة الثالثة. تحقيق و دراسة: إحسان عباس، و كولان ليفي بروفنسال. بيروت : دار الثقافة، 1983 م.

- **المراكشي،** محمد بن عبد الملك الأوسي. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة.** 8ج. الطبعة الأولى. تحقيق: إحسان عباس، محمد بن شريفة. بيروت: دار الثقافة، 1973م-1984م.

- **مشهور،** حسن سلمان.**الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير.** الطبعة الأولى. دمشق:دار القلم،1413هـ/ 1993م.

- **المغربي،** ابن سعيد . **المغرب في حلى المغرب.** الطبعة الرابعة . القاهرة : دار المعارف .

- **المقري،** أحمد بن محمد التلمساني، **أزهار الرياض في أخبار عياض.** 5ج. ضبط وتحقيق وتعليق: ثلة من العلماء. القاهرة والرباط: المعهد الخليفي للأبحاث المغربية، صندوق إحياء التراث الإسلامي ، 1358 -1400 هـ/ 1939- 1980م.

- **المقري،** أحمد بن محمد التلمساني. **نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق: إحسان عباس . بيروت: دار صادر، 1388هـ/ 1968م .

- **المقري،** أبو عبد الله محمد بن محمد. **القواعد.** 2ج. تحقيق و دراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد. مكة المكرمة : مركز إحياء التراث الإسلامي .

- **ابن المنذر،** محمد بن إبراهيم النيسابوري. **الإشراف على مذاهب العلماء.** 10ج. الطبعة الأولى. تحقيق تحقيق: صغير أحمد الأنصاري. رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، 1425هـ/ 2004م.

- **ابن منظور، لسان العرب.** 15ج. الطبعة الأولى .بيروت: دار صادر، 1374هـ/1955 م.

- **النباهي،** أبو الحسن بن عبد الله. **كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا" تاريخ قضاة الأندلس**". الطبعة الخامسة . بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403 هـ/ 1983 م.

- **النسائي،** أحمد بن شعيب بن علي. **سنن النسائي.** الطبعة الأولى. حكم على الأحاديث واعتناء: محمد محمد ناصر الدين الألباني. مشهور حسن سلمان . الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

- **النووي،** محي الدين يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب للشيرازي.** 22ج. تحقيق وتعليق وإكمال: محمد نجيب المطيعي . جدة: مكتبة الإرشاد، 1982م.

- **النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج.** عمان: بيت الأفكار الدَّوْلية .

- **النووي. روضة الطالبين**.8ج. طبعة خاصة. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/ 2003 م .

- **وهبة،** الزحيلي. **نظرية الضرورة الشرعية.** الطبعة الرابعة. بيروت:مؤسسة الرسالة،1405هـ/ 1985 م.

- **ابن يونس،** محمد بن عبد الله التميمي الصقلي. **الجامع لمسائل المدونة " مصحف المذهب المالكي**". 24ج، الطبعة الأولى.تحقيق: مجموعة من الطلبة .بيروت: دار الفكر، 1434هـ/2013 م.

– **يوسف،** أشباخ. **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين و الموحدين.** 2ج. الطبعة الثانية. ترجمة وتعليق: محمد عبدالله عنان.القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417هـ/ 1996م.

فهرس الموضوعات

ملخص الرسالة

يقوم هذا البحث على محاولة الكشف عن مظاهر التجديد الفقهي عند القاضي أبي بكر ابن العربي المالكي.

ففي الفصل الأول، تم التعريف بابن العربي، وبشيوخه، و تلاميذه، وبيان منزلته داخل المذهب المالكي، ثم الإشارة إلى ظروف البيئة، وأوجه التأثر والتأثير في حياته. ثم تلاه التعريف بالتجديد الفقهي، وذكر ضوابطه وأهميته.

ثم جاء الفصل الثاني لبيان الدوافع التي جعلت ابن العربي يتجه نحو التجديد الفقهي، فقد تمثلت في الرحلة، وتنوع مذاهب مشايخه، والاعتناء بعلوم المناظرة والخلاف، والجنوح للتجديد. ثم تلاه الكشف عن مظاهر التجديد في طرق التعليم، و في علمي الأصول والمقاصد الشرعية.

أما الفصل الثالث، فقد أفرد لبيان مظاهر التجديد الفقهية في جانبيها العلمي والعملي، مع الكشف عن أثر ذلك في حياة ابن العربي الشخصية، مع محاولة الكشف عن أوجه التأثير في بعض من أعلام الأندلس الذين لحقوه.

ثم جاءت الخاتمة حاملة للنتائج منها أنَّ ابن العربي، وإن كان منتسبا إلى المذهب المالكي إلا أنه يجنح للتحرر أحيانا، مع قوة في مراعاة المصالح، واعتبار الأعراف، ونظر ثاقب في القياس، وحرص على إصلاح حال الناس.

الكلمات المفتاحية : ابن العربي – الفقه الإسلامي - أصول الفقه – مقاصد الشريعة الإسلامية – الاجتهاد – التقليد - التجديد العلمي - التجديد العملي- المذهب المالكي – الأندلس.

Abstract

This research paper deals with aspect of theological renewal among the islamic Judge Abibakr ibn El Arabi following the above steps:

In chapter one deals with the biography of Ibn El Arabi including his disciples and teachers showing his position inside the Maliki doctrine, then the research extinted to the epoch and the environment he lived in incerder to know features. Influence and impact on his live, this chapter is included with theological renewal stating its standards and its importance.

Chapter two clarifies the reasons behind his theological renewal, the research paper resultats: scientific expedition, and the variety of the theological doctrine of his teachers, his consideration was the science of debate and divergency in addition to the desire in renewing a long side with serious and diligence then the research paper all aspect of theological renewal.

In chapter three, It concluded in the fact that Ibn Al arabi has taken different ways for renewal through theological choices. So he support the Maliki Doctrine when it complies with sacred texts, depending on his diligence, he disagree with the majority of the scholars in some particular issues and he didn't limit him self in the renewal theological side. but he also worked the practical side through his work in justice witch shows his theological liberty and his ambition about the right theological renewal.

Key words : *Ibn El Arabi – Islamic jurisprudence- principles of fiqh - the purposes of Islamic law - creativity- tradition- scientific innovation – practical renewal*- the Maliki doctrine – Andalus.

ملخص

يقوم هذا البحث على محاولة الكشف عن مظاهر التجديد الفقهي عند القاضي أبي بكر ابن العربي المالكي. ففي الفصل الأول، تم التعريف بابن العربي، وبشيوخه، وتلاميذه، وبيان منزلته داخل المذهب المالكي، ثم الإشارة إلى ظروف البيئة، وأوجه التأثر والتأثير في حياته. ثم تلاه التعريف بالتجديد الفقهي، وذكر ضوابطه وأهميته. ثم جاء الفصل الثاني لبيان الدوافع التي جعلت ابن العربي يتجه نحو التجديد الفقهي، فقد تمثلت في الرحلة، وتنوع مذاهب مشايخه، والاعتناء بعلوم المناظرة والخلاف، والجنوح للتجديد. ثم تلاه الكشف عن مظاهر التجديد في طرق التعليم، و في علمي الأصول والمقاصد الشرعية. أما الفصل الثالث، فقد أفرد لبيان مظاهر التجديد الفقهية في جانبيها العلمي والعملي، مع الكشف عن أثر ذلك في حياة ابن العربي الشخصية، مع محاولة الكشف عن أوجه التأثير في بعض من أعلام الأندلس الذين لحقوه. ثم جاءت الخاتمة حاملة للنتائج منها أنَّ ابن العربي، وإن كان منتسبا إلى المذهب المالكي إلا أنه يجنح للتحرر أحيانا، مع قوة في مراعاة المصالح، واعتبار الأعراف، ونظر ثاقب في القياس، وحرص على إصلاح حال الناس.

الكلمات المفتاحية :

ابن العربي؛ الفقه الإسلامي؛ أصول الفقه؛ مقاصد الشريعة الإسلامية؛ الاجتهاد؛ التقليد؛ التجديد الفقهي؛ الخلاف؛ المذهب المالكي؛ الأندلس.

نوقشت يوم 17 جانفي 2018